دمشق .. ونورالدين الشهيد

الملك العادل ١١١٨ - ١١٧٤ م

نصر الدين البحرة

تعريف بنورالدين الشهيد

محمود بن زنكي (عمادالدين) بن آقسنقر ، أبو القاسم ، نورالدين ، الملقب بالملك العادل : ملك الشام وديار الجزيرة ومصر • وهو أعدل ملوك زمانه وأجلّهم وأفضلهم، كما يقول خيرالدين الزركلي في « الأعلام » • وقد كان جده من موالي السلاجقة• ولد في حلب ، وانتقلت اليه إمارتها بعد وفاة أبيه سنة ٥٤١ هـ .

كانت بداية تحركاته السياسية التي تعكس طموحاته البعيدة ، أنه بادر الى الاستقلال مباشرة بعد توليه الأمر في حلب • وعمد بعدئذ الى توسيع رقعة دولته فضمّ اليه دمشق • وقد امتدت سلطته في البلاد العربية الاسلامية حتى شملت الأجزاء الشرقية من سورية وقسماً من سورية الغربية • وهكذا شملت سلطته كل هذه الأجزاء - وبينها الموصل وديار بكر والجزيرة - وامتدت حتى مصر وبعض بلاد المغرب، وصار يخطب له بالحرمين •

« كان منصرفاً للاهتمام بشؤون رعيته ، قائماً على الجهاد ، يقود المقاتلين بنفسه ، ووفق في حروبه مع الصليبيين ، حين زحفوا على بلاد الشام ، وصدّهم عن دمشق » •

متواضع يكرم العلماء

قام باصلاحات ضريبية ، أسقط خلالها ما كان يؤخذ من المكوس «وأقطع عرب البادية اقطاعات لئلا يتعرضوا للحجاج » •

ويصفه صاحب الأعلام بأنه كان متواضعاً مهيباً مكرماً للعلماء ينهض للقائهم ، ويؤنسهم ، ولا يردّ لهم قولاً ، عارفاً بالفقه على مذهب أبي حنيفة ، ولا تعصب عنده ، وسمع الحديث بحلب ودمشق من جماعة ، وسمع منه جماعة .

ويروي العلامة محمد أحمد دهمان أن أحمد بن قدامة ــ وهو من علماء فلسطين الأفذاذ أيام الاحتلال الصليبي ــ حين قدم دمشق من (جماعيل) ــ قرب نابلس ــ وبنى مع جماعته ، في الصالحية قرب نهر يزيد (دير الحنابلة) فان نور الدين كان يشخص إليه بنفسه ، ويزوره هناك ويحادثه ويصغي إليه .

أربعة أيام مع الناس اسبوعياً

من جانب آخر ، فان الاتصال بالناس والعلماء كان بين أوليات حياته اليومية ، يقول الزركلي :

« كان يجلس في كل اسبوع أربعة أيام ، يحضر الفقهاء عنده ، ويأمر بازالة الحجاب ، حتى يصل إليه من يشاء ، ويسأل الفقهاء عما يشكل عليه . ووقف كتباً كثيرة . وكان يتمنى أن يموت شهيداً ، فمات بعلة « الخوانيق » في قلعة دمشق ــ لعله مرض : الدفتريا ــ فقيل له « الشهيد » وقبره في المدرسة النورية . وكان قد بناها للأحناف في دمشق ، ولمحمد بن أبي بكر بن قاضي شهبة كتاب « الدر الثمين » في سيرته ، ولأبي شامة كتاب « الروضتين في أخبار الدولتين » في سيرته وسيرة السلطان صلاح الدين ودولتيهما » .

وكانت علاقته متينة مع الأيوبيين ، وقد اعتمد عليهم إلى حد بعيد في دولته التي ظلت تنمو حتى ترامت أطرافها .

أتساءل أحياناً : من أين أتى نور الدين الشهيد بكل هذا الحب لبلاد الشام عامة ودمشق خاصة ، ومن أين جاء بذلك الشعور المذهل بالمسؤولية عن أمن هذه البلاد وصحتها وسلامتها وثقافتها .. وكل شيء فيها !

.. إن شعوره بالمسؤولية لم يتجل في مواجهته الصليبيين ومقاتلتهم وتحقيق تلك الانتصارات المظفرة وحسب .. بل إنه حصن أيضاً قلاع الشام جميعاً وبنى الأسوار على مدنها أو جدّدها كدمشق وحمص وشيزر وحماة وبعلبك .

باب السلامة ‥ وباب الفرج

وتجمع الروايات ـ مثلاً ـ على أنه هو الذي أحدث اثنين من أبواب دمشق الشمالية : باب السلامة « السلام » وقدسمي بذلك تفاؤلاً لأن القتال غير ممكن من ناحيته • وقد جدد بناءه الملك الصالح أيوب سنة ٦٤١ هـ • وهناك من يرى أنه أجمل أبواب دمشق قاطبة •

وباب الفرج • وكان الناس يتفاءلون خيراً بهذا الباب أيضاً ، وقد جدد أيام سيف الدين أبي بكر بن أيوب سنة ٦٨٩ هـ •

فيما كان نور الدين يحصن دمشق

‥ وفيما كان نور الدين يعيد النظر في تحصين دمشق وترميم سورها وإعادة بناء أقسام كبيرة منه ، جدد بناء كثير من أبوابها التي تهدمت في عهود سابقة كالباب الصغير ، والباب الجنوبي الأصغر من باب الجابية ـ وكان هذا ثلاثة أبواب ، الأكبر في الوسط وعن جانبيه بابان أصغر متساويان ، وموقعه إلى الغرب من دمشق ، وقد سد اثنان منها قبل ولاية نور الدين ، ولا يزال الأصغر الجنوبي الذي رممه نور الدين قائماً حتى الآن •

هل بنى قلعة دمشق ؟

وجدد نور الدين الباب الشرقي أيضاً سنة ٥٥٩ هـ ـ ١١٦٤ م • وهو نفسه حصّن قلعة دمشق ، وهناك من يذهب إلى القول : بل هو الذي بناها أصلاً في الزاوية الشمالية الغربية ،وجعل أحد فرعي نهر بردى ، بعد ساحة الشهداء ـ المرجة ـ وهو المدعو : « العقرباني » ، يمر لصق هذه القلعة ليكون بمثابة مانع مائي • وخلال ذلك حصّن سور المدينة بعدد من الأبراج المستديرة ، ما زال أحدها معروفاً باسم برج نور الدين ، قرب باب الجابية ، وعليه كتابة مملوكية ، تؤرخ ترميمه لاحقاً •••

جعل دمشق مدينة المدارس

•• بلى كان نور الدين مغرماً بالبناء والتشييد ، وما أظن دمشق عرفت في تاريخها القديم من يماثله في هذا الأمر ، حتى ان « هارتمان » يذهب إلى أن دمشق أصبحت في زمانه مدينة المدارس• وذلك لكثرة ما أنشأه فيها من مدارس• هذه مثلاً دار الحديث النورية التي غدت سكناً لطالبي العلم في دمشق وكانت أول دار من نوعها في التاريخ •

وتلك هي المدرسة العادلية التي بدأ نور الدين ببنائها ثم أتمه الملك المعظم عيسى ، وظلت سنوات طويلة ،حتى وقت قريب مقر مجمع اللغة العربية في دمشق •

وهناك من المدارس : النورية • العمرية • المجاهدية الجوانية وكانت في سوق الحرير •• ولم يبق منها شيء •

البيمارستان : مشفى وكلية طب

ومن أعظم الانجازات التي أقامها هذا الرجل كان البيمارستان النوري • وقد كان مشفى للمرضى وكلية للطب في الآن ذاته ، وقد ظل عاملاً زهاء ثمانية قرون حتى أقيم المشفى الوطني بدمشق •

بداية البناء خارج السور

•• وأيام نور الدين ظهر حي العقيبة شمال سور دمشق ، وكان في الأصل باشورة ، أي سويقة أو سوق صغير أمام باب الفراديس « العمارة » •

••• وحتى قضايا النظافة العامة فانها لم تغب عن ذهن هذا القائد العسكري العظيم الذي هزم الصليبيين هزيمة نكراء في معركة « ملاذ كرد » ، فبنى الحمام الشهير في سوق البزورية ،وهو المعروف باسمه ، وقد جُدد وأخلي من شاغليه في السنوات القليلة الماضية•وإذا كان هذا الحمام آية من آيات الفن المعماري،فانه تفرد وتميز بنظام مدهش لخزن المياه وتوزيعها في أقسامه المختلفة •

دار العــدل ·· في « الحريقــة »

والمؤسف أن الزمان قد عفّى على كثير من المعالم التي أود الحديث عنها · دار العدل مثلاً · لم يبق شيء من آثارها على الاطلاق · ولكن ·· حسب الأوصاف التي تركها لنا المؤرخون ، فاننا نستطيع أن نتصور موضعها تصوراً فحسب · وكان مبناها قائماً في دمشق ،وراء سوق الحميدية ، على يمين الداخل إلى هذا السوق ، أي في جزء من حي الحريقة تشغله الآن دكاكين ومحلات تجارية ·

ولبناء « دار العدل » قصة جميلة يرويها المؤرخ محمد أحمد دهمان في كتابه : « في رحاب دمشق » فهو يقول :إن نور الدين هو الذي بناها وأطلق عليها هذا الاسم : « دار العدل » ·

من يمتنع على الشهرزوري ؟

وسبب ذلك انه لمّا ملك دمشق ، وأقام فيها مع أمرائه وفيهم « شيركوه » تعدى بعض الأمراء على جيرانهم ،فكثرت الشكاوى إلى القاضي كمال الدين الشهرزوري فأنصف بعضهم من بعض ، ولم يقدر على الانصاف من جماعة شيركوه وهو عم صلاح الدين الأيوبي ومدربه ، لأنه كان أكبر أمراء الدولة ، فبلغ ذلك نورالدين فأمر ببناء دار العدل ·

فلما سمع شيركوه قال لنوابه : والله ما بنى نور الدين هذه الدار إلاّ لسببي ··· وإلاّ ·· فمن يمتنع على القاضي كمال الدين ؟ والله لئن أحضرت إلى دار العدل بسبب أحد منكم لأصلبنه،فامضوا إلى كل مَن بينكم وبينه شيء ، فافصلوا الحال معه وأرضوه ·· ولو أتى على جميع ما في يدي ·

وهكذا كان ·

هل كانت « طارمــة » مسجد الديلمي ؟

ومن آيات عشق نور الدين دمشق،هذه المدينة التي جاءها متأخراً وأغمض عينيه فيها على آخر المشاهد : بناؤه «طارمة » ··· أو تجديده بناءها · وفي

قاموس « أقرب الموارد » للشرتوني أن« طارمة » تعني بيتاً من خشب كالقبة ، وهو لفظ معرب .

ويحتمل أن تكون « طارمة » في الأصل مسجداً باسم « الديلمي » إلا أن الأستاذ دهمان لايعلم من هو هذا الديلمي الذي ينسب إليه هذا المسجد...ولكن يبدو أن نور الدين وسعها حين جددها ،حتى جعل منها مبنى صار يوصف بأنه قصر الفقراء ، فقال فيه تاج الدين الكندي أستاذ الملوك الأيوبيين :

قصر لنزهة الفقراء

إن نور الدين لمـَّا أنْ رأى ... في البساتين قصور الأغنياء
عمَّر الربوة قصراً شاهقاً ... نزهة مطلقة ... للفقراء

وكان شاعر آخر هو الأمير مجير الدين بن محمد بن تميم قد قال :

يا حُسْنَ «طارمة» في الجو شاهقة ... ما إنْ تملّ بها العينانِ من نظرِ
نزّه لحاظَك في طاقاتها لترى ... أصنافَ ما خلقَ الرحمن للبشرِ
ترى محاسنَ وادٍ يحتوي نُزَهاً ... لذيذة السَمْع والابصار والفكرِ
في «ربوة» قد سمت حتى تخال لها ... سرّاً تحدّثه للأنجمِ الزهرِ
ما بين روضٍ وأنهارٍ مسلسلة ... تجري وتحمل أنواعاً من الثمرِ

البدري يصف طارمة

.. وفي الواقع فان أكثر من مؤرخ عربي وصف هذا القصر ، منهم أبو البقاء عبد الله البدري الذي زار دمشق أواخر القرن الهجري التاسع ووضع كتاباً عنوانه : « نزهة الأنام في محاسن الشام » تحدث فيه عن طارمة أو قصر نور الدين فقال :

« انه قاعة متخـّتة بألواح من الخشب، سقفها نهر يزيد وأساسها من تحتها نهر ثورى ، ومنظرها من الغايات التي لا تدرك » .

لـولا جبـل قاسـيون

وقال ابن طولون :

« هو قصر مرتفع على سن جبل ، فيه قاعــة وطيقان على هيئة الايوان ، ينظر الجالس هناك من مسافة يوم لو لم يكن حائل به » .

والحائل هو جبل قاسيون الذي ينهض كالجدار في وجه المشهد . وأما الطيقان فجمع كلمة « طاق » ، وهي من الأبنيــة ما جعل كالقوس من قنطــرة ونافــذة ، فارسية معربة كما يقول الشرتوني .

درج .. عنــد « المنشــار »

وأما الدرج أو السلم الذي يفضي إلى هذا القصر والذي كان يضم مسجداً أيضاً ، فقد كان فوق « صخرة المنشار » المشهورة في الربوة ـ غرب دمشق ـ إلا أن طول العهد ذهب بأكثر درجاته . وحتى زمن قريب كان الشبان المغامرون يصعدون صخرة المنشار هذه وينحدرون عنها .

ويذكر الأستــاذ دهمان أنه صعد هذا الدرج ونزل منه مراراً أيام فتوته .

الربوة .. موقع القصـر

على أن ابن جبير يعد الموقع الذي كان فيه قصر نور الدين أو مسجده أو قاعته ـ وهي جميعاً أسماء لمسمى واحد ـ هو الربوة نفسها ، ويقــدم وصفاً لا ينطبق إلا على هذه الجهة فيقول :

« بآخر جبل قاسيون ، وفي رأس البسيط البستاني الغــربي من دمشق : الربوة المباركة في كتاب الله تعالى ، مأوى السيد المسيح وأمه صلوات الله عليهما ، وهي من أبدع مناظر الدنيا حسناً وجمالاً وإشراقــاً وإتقــانَ بناء واحتفالَ تشييد ، وشرفَ موضع . وهي كالقصر المشيّد ، ويصعد إليهــا على أدراج .

وهي كالبيت الصغير • وبازائها بيت يقال إنه مصلّى « الخضر » عليه السلام، فيبادر الناس للصلاة بهذين الموضعين المباركين ، ولا سيما المأوى المبارك » •

الشاذروان في الربوة

« له باب حديد صغير يغلق دونه ،والمسجد يطيف به ، وله شوارع دائرة ، وفيها سقاية لم أرَ أحسن منها ، قد سيق إليها الماء من علو • وماؤها ينصب على شاذروان في الجدار يتصل بحوض من رخام يقع الماء فيه ، لم يُرَ أحسن من منظره : ـ الشاذروان كلمة فارسية تعني الماء الساقط من أعلى• وفي الموضع نفسه الآن شاذروانان يصبان الماء في اثنين من المقاهي المقامة هناك ـ وخلف ذلك مطاهر يجري الماء في كل بيت منها، ويستدير بالجانب المتصل بجدار الشاذروان • »

أوقاف للانفاق على القصر

ويوضح ابن جبير المورد الذي كان ينفق منه على قصر نورالدين ومسجده، فيشير إلى أوقاف كانت له • وهذا ما كان يحدث في العهود العربية الاسلامية ، إذ يقام مرفق عام يستفيد منه الناس كافة،ولا بد من موارد لتوفير النفقات اللازمة له ، فكان تيسير ذلك من أوقاف يوقفها صاحب السلطة • يقول الرحالة العربي: « وللربوة المباركة أوقاف كثيرة من بساتين ، وأرض بيضاء ، ورباع ، وهي معينة التقسيم لوظائفها ، فمنها ما هو معين برسم النفقة في الأدم ـ الأدم ، وتسمّيه العامة الآن الادام ، هو ما يؤكل مع الخبز ـ للبائتين فيها من الزوار ، ومنها ما هو للأكسية برسم التغطية في الليل • ومنها ما هو معين للطعام • إلى تقاسيم تستوفى جميع مؤنها ومؤن الأمين الراتب فيها برسم الامامة والمؤذن الملتزم خدمتها • ولهم على ذلك كله مرتب معلوم في كل شهر ، وهي خطة من أعظم الخطط • »

المغاربة معزّزون في القصر

ويسمي الرحالة العربي القائم على الأمر في قصر نور الدين ومسجده بالربوة ، مشيراً إلى أنه مغربي ـ وقد لفت نظره وجود كثير من أهل المغرب في

دمشق « وليس يؤتمن فيها كلها سوى المغاربة الغرباء ، لأنهم قد علا لهم بهذا البلد صيت في الأمانة وطار لهم فيها ذكر يقول ابن جبير : « والأمين فيها الآن من بقية المرابطين المسوفيين ، ومن أعيانهم، يعرف بأبي الربيع سليمان بن ابراهيم ابن مالك، وله مكانة من السلطان ووجوه الدولة ، وله في الشهر خمسة دنانير . »

« وتحتها الأنهار السبعة »

وفي وصف آخر لابن جبير ، ما يؤكد أن الربوة التي يذكرها هي قصر نور الدين ومسجده ، فهو يقول :

« ويشرف من هذه الربوة على جميع البساتين الغربية من البلد . ولا إشراف كاشرافها حسناً وجمالاً واتساع مسرح للأبصار . وتحتها الأنهار السبعة، تتسرب وتسيح في طرق شتى ، فتحار الأبصار في حسن اجتماعها وافتراقها واندفاع انصبابها . وشرف موضوع هذه الربوة ، ومجموع حسنها ، أعظم من أن يحيط به وصف واصف في غلو مدحه . »

☆ ☆ ☆

بذور الدراسة الدلالية لألفاظ القرآن الكريم

د. سعد الكردي

نشأ البحث في دلالة الألفاظ ـ عند العرب ـ في مرحلة مبكرة ابّان قيام الحركة العلمية الناشطة حول القرآن الكريم ، الذي نزل بلغة العرب المثالية ، فارتبطت به ارتباطاً وثيقاً . ولما كان القرآن الكريم (دستور) المسلمين الذي يوضح لهم أمور دينهم ودنياهم تعيّن عليهم قراءته وحفظه وفهمه .

وحين عرضوا لذلك ، استوقف بعضهم غموضُ بعض ألفاظه ، فمسّت الحاجة إلى تفسيره تفسيراً لغوياً يزيل ذلك الغموض ، وكثرت الحاجة إلى معرفة المفردات ومعانيها ، فزادت عناية العلماء بها ، استجابة لتلك الحاجة ، فالتفتوا إلى آثارهم الأدبية التي تحمل في طواياها ألفاظ العربية ، وتراكيبها، وطرائقها في التعبير بعدما جمعوها ، وراحوا يستنبطون منها ، ما يحتاجون إليه ، في فهم كتابهم العزيز ، وهكذا قامت حلقات العلم ، التي غُرِسَت في تربتها بذور الدرس اللغوي ، ممّا أدّى إلى ابتعاث اللغة ، ودراستها دراسة وضّحت معاني مفرداتها ، ومعالمها الصوتية والصرفية والنحوية ، وتعاقب على تلك الدراسة أجيال من العلماء ، لجعل اللغة علماً مضبوطاً ، يَسْهُل تعليمها ، ويحقق علماؤها الهدف الذي قامت من أجله دراستهم تلك ، وهو الحفاظ على القرآن من اللحن ، وفهمه ، والوقوف على سرّ إعجازه ، ولذلك كان القرآن هو المحور، الذي دارت عليه ، فبقيت اللغة طوال القرن الأول للهجرة ، وشطراً من القرن الثاني ، حملية على غيرها من العلوم الدينية[1] .

وقد نمت هذه الحركة العلمية اللغوية ، التي دارت حول القرآن ، على يد علماء الدين ـ أول الأمر ـ الذين عكفوا على تلاوة القرآن ، ودراسته آناء الليل وأطراف النهار ، باذلين من ذات أنفسهم أبلغ الجهد ، لفهم مقاصده ، وتبليغها للناس ، ممّا دفع بعضهم إلى القول (نشأت الرواية على يد القراء والمفسرين) .(٢) الذين رأوا أنّ التعمق في دراسة اللغة أمر ضروري يمكّنهم من فهم القرآن ، وهذا ما صرّح به (دي بور) بقوله : « وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً ، هو اشتغال المسلمين بمدارسة القرآن وقراءته وتفسيره » .(٣) .

وهذا ما قصده عبد المجيد عابدين بقوله : « اتصل الدّين باللغة اتصالاً وثيقاً في العصور الاسلامية كلّها ، وكان الباعث على اهتمام علماء اللغة بجمع الشواهد اللغوية ، وتقعيد اللغة باعثاً دينياً ، وهو ضبط نصوص القرآن الكريم ، وتعليم الطلاب لغة القرآن ، وجرت مناهج التعليم منذ أقدم العصور الاسلامية على المزج بين المعارف الدينية واللغوية ... ومِنْ ثَمَّ كان اللغوي غالباً رجلَ دِيْنٍ ، ولا ترى عالماً مِنْ علماء اللغة القدامى ، إلاّ كان مُقْرِئاً أو مفسِّراً أو مُحَدِّثاً أو متكلِّماً أوفقيهاً » .(٤) .

وفي الحقيقة إذا عُدْنا إلى تراثنا الدّيني واللغوي نجد أنّ الذين اهتموا بتفسير مفردات القرآن هم المفسرون وعلماء القراءة ـ في بداية الأمر ـ ثم علماء الغريب والأشباه والنظائر في القرآن ، وعلماء اللغة ، فيما بعد ، ومن هنا كانت كتب التفسير والقراءة والغريب ... ، من المظان الغنية بالثروة اللغوية ، وبعد أنْ انفصلت اللغة عن علوم الدين ، أخذت تصبّ تلك الظواهر اللغوية ، في كتب اللغة . والذي يهمّنا في هذه الفقرة أنْ نُوجِز القول بصفحات يسيرةٍ عن الجهود التي بذلت في بيان معاني مفردات القرآن الكريم ودلالاتها ، ومن أهم تلك الجهود :

١ ـ جهود علماء غريب القرآن :

كان القرآن الكريم ، والحديث النبوي الشريف ، سبب ظهور (علم الغريب) لوجود كلمات فيهما تحتاج إلى تفسير وتوضيح ، باعتماد العرف اللغوي

السائد آنذاك . فبدأت الدراسة ، في هذا الميدان ، من ميادين اللغة ، بالبحث عن معاني الألفاظ الغريبة فيهما ، وتوضيح معانيها ومراميها وأساليبها ، وتأييد ذلك التفسير والتوضيح ، بالشواهد ، من شعر العرب .

ولقد اهتمّ العلماء بهذا الجانب من البحث اللغوي اهتماماً كبيراً ، فذكرت لهم كتب التراجم والطبقات كتباً كثيرة في هذا الميدان .(٥) .

وهذا ما دفع أستاذنا الدكتور مسعود بوبو إلى الحديث عن عناية هؤلاء العلماء بهذا الجانب اللغوي ، فقال : «لقد أولى اللغويون العرب القدماء هذا الجانب اللغوي عناية خاصة ، تناولوا فيه الغريب من الألفاظ بالبحث الجاد والمعالجة المتأنية ، بل لقد كان هذا اللون من البحث الذي أقيمت عليه الدراسات اللغوية عندهم بصورة عامة غداة شرعوا في التماس المعاني الدقيقة لما غمض واشتبه عليهم من ألفاظ القرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف ، وأفردوا لهذا الغرض الكتب المطولة التي ما زالت مراجع لاغنى عنها للاطمئنان إلى سلامة الدلالة اللغوية وصحتها عند تحري الدقة وصحة الاحتجاج في قضايا الغريب » .(٦)

ولعل أقدم من تناول البحث في غريب القرآن أبو سعيد أبان بن تغلب بن رباح البكري (ت ١٤١هـ) الذي قال فيه ياقوت « صنّف [أبان] كتاب الغريب في القرآن وذكر شواهده من الشعر » .(٧) ثم تعاقبت كتب كثيرة في غريب القرآن، ومن الذين ألفوا فيه : أبو فيد مؤرج السدوسي (ت ١٩٥هـ) وأبو محمد يحيى ابن المبارك اليزيدي (ت ٢٠٢هـ) والنضر بن شميل (ت ٢٠٤ هـ) وأبو عبيدة معْمَر بن المثنى (ت ٢١٣هـ) ، وأبو سعيد عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت ٢١٦هـ) والأخفش الأوسط سعيد بن مسعدة (ت ٢١٥ أو ٢٢١هـ) ، وأبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ) ومحمد بن سلام الجمحي (ت ٢٣١هـ) ، وابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) ، وثعلب (ت ٢٩١هـ) .(٨) . وقد وصل إلينا من كتب هؤلاء المؤلفين كتاب (غريب القرآن) لابن قتيبة .(٩) وكتب الغريب هذه كتب لغة ، على الرغم من أنّها لم تكن خالصة للغة ، ألّفها لغويون بارزون عند العرب ، وهذا شيء طبيعي ؛ لأن علم الغريب علم يُعنى بشرح الكلمات الغريبة ، ويفسّر المعاني الخفيّة والأساليب الغامضة ، فيجلو معناها ويكشف عن مراميها .(١٠)

ومن يَعُدْ إلى كتاب (غريب القرآن) لابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) يجد سعة العلم ، وغزارة المادة ، من خلال تفسير المفردات الغريبة تفسيراً لغوياً مؤيّداً بالشواهد الشعرية الكثيرة ، والأحاديث النبوية الشريفة ، كما يجد أنّه مزّج بين منهج المفسرين وعلماء اللغة ، ولذلك قال الدكتور حسين نصار :

«ومنهج كتاب ابن قتيبة خليط من منهج كتب اللغة، وكتب التفسير، فهو يضم ظواهرهما معاً • فبينما يفسر الألفاظ لغوياً ، ويستشهد عليها بالأشعار والأحاديث وأقوال العرب ، ويبيّن وزنها أحياناً ، يفسّرها قرآنياً ، فيبيّن في السور المدني من المكي أحياناً ، ويقتبس أقوال مشهوري المفسرين »(١١) •

وهذا يعني أنّ علماء غريب القرآن ، أسهموا في تفسير المفردات الغريبة في القرآن الكريم، وتوضيح دلالاتها وبيان مراميها وأساليبها ، وعملهم هذا يُعدُّ خطوة من خطوات الدراسة اللغوية عند العرب ، يدخل ـ بقدر كبير ـ تحت الدراسة الدلالية للألفاظ •

٢ ـ جهود علماء القراءة :

علم القراءة علم يضبط قراءة القرآن ومخارجها ووجوه أدائها : غُرِست بذور هذا العلم في تربة الحركة العلمية التي أخذت تدرس القرآن ، في مراحل مبكرة ، أيام الصحابة الذين توافدوا على الأمصار المفتوحة كالبصرة والكوفة •••، واشتهر بالاقراء سبعة ،منهم عثمان بن عفان ، وعلي بن أبي طالب وأُبَيّ ، وزيد بن ثابت ، وعبدالله بن مسعود ، وأبو الدرداء ، وأبو موسى الأشعري،وكلهم يسند إلى الرسول ﷺ.(١٢) وشرعوا يُقْرِئون الناس آيات الذكر الحكيم ، وخير مثال على ذلك ما قام به أبو موسى الأشعري (ت ٤٤هـ) الذي قَدِم البصرة والياً عليها من قبل عمر بن الخطاب سنة سبع عشرة للهجرة ، وكانوا يطلقون على مصحفه اسم (لباب القلوب) ، وكان يطوف على الناس في مسجدها، فيقعدهم حلقة ويقرئهم القرآن الكريم خمسَ خمسَ آيات ولما نُمِي خبر إقرائه إياهم إلى عمر أعجبه ذلك فنعتهم بالكياسة •(١٣)

ثم تعاقب التابعون وتابعوهم على إقراء الناس ، ومِمّا يلفت النظر أنّ الروّاد الأوائل الذين وضعوا نقط المصحف وضبطه تعاقبوا على الاقراء في

البصرة ، فكانت حركة الاختيار عند هذه الطبقة تساير نمو علم العربية • وفي طليعة هذه الطبقة أبو الأسود الدؤلي (ت ٦٩هـ) مؤسس علم النحو ، وأول من نقط المصحف نقط الاعراب ، وقد أخذالقراءة عرضاً على علي بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان رضي الله عنهما ، وعنه أخذ النحو والقراءة يحيى بن يعمر (ت ١٢٩هـ) ، ونصربن عاصم (ت٩٠هـ)اللذان كان لهما في نقط المصاحف شأن ، حتى لقد ادُعي لكلٍّ واحدٍ منهما أنّهالسابق إلى ذلك • وعن نصر ويحيى أخذ القراءة عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي(ت١١٧ هـ)•وعلى عبدالله بنأبيإسحاق عرض عيسى بن عمر الثقفي (ت١٤٩هـ) ، وهو شيخ الخليل بن أحمد فيالعربية• ومن ثم غطّى على جميع مَنْ تقدم الامام العلم أبو عمرو بنالعلاء (ت١٥٤هـ) الذي يُعَدّ القِمّة التي انتهى إليهاتطور حركة الاختيار ، وما تشتمل عليه من أسس نقدية قبل حركة التأليف المنهجي ، وظهور الكتب الجامعة في القراءات وتحليلها•ومن بعد أبي عمر وقام صاحبه أبو محمد يحيى بن المبارك المعروف باليزيدي (ت ٢٠٢هـ) وعنهانتشرت قراءة أبي عمرو في الآفاق ، واختار إلى جانب ذلك قراءة لنفسه •[١٤] •

ويرتبط علم القراءات بنزول القرآن على سبعة أحرف ، واذن الرسول (ص) لكل قبيلة أن تؤدي ألفاظ التنزيل بلغتها لصعوبة تحولها الى لسانٍ غير لسانها مما أدّى الى اختلاف القراءات ، وكثيراً ما كان اختلاف وجوه القراءة يؤدّي الى اختلاف وجهات النظر في معاني اللفظ القرآني ، وفق الوجه المختار ، فمن القراء من وافق اختياره معنى اللفظ وأبقى عليه ، ومنهم منخالف اختياره معنى اللفظ ووجهه الى معنى آخر غير الأول ، والأمثلة على ذلك كثيرة منها اختلاف القراء في قراءة قوله تعالى: (وقرآناً فرّقناه لتقرأه على الناس على مُكْث [١٥] • فقرأته عامة قرّاء الأمصار «فَرَقْناه» بتخفيف الراء بمعنى أحكمناه وفصّلناه وبيّناه • وذكر عن ابن عباس أنّه كانيقرؤه بتشديدالراء(فرّقناه)،بمعنى نزّلناه شيئاً بعد شيء ، آية بعد آية ..

قال الطبري : وأولى القراءتين بالصواب عندنا : القراءة الأولى ، لأنها القراءة التي عليها الحُجة مجمعة ، ولايجوز خلافها فيما كانت عليه مجمعة من أمر الدين والقرآن[١٦] •

ومنها اختلاف القراء في قراءة قوله تعالى : (آتوني زُبُرَ الحديد) •[١٧] فمن قرأه بالمدّ (آتوني) جعله من الاعطاء ، ومَنْ قرأه (أتُوني) جعله من

المجيء . والوجه أن يكون ها هنا من الاعطاء لأنه لو أراد المجيء ، لأتى معه بالباء ، كما قال تعالى : (وَأْتُوني بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ) .(١٨)

إن اختلاف القراء في قراءة هذه الحروف وأشباهها ، دفع القرّاء إلى التماس معاني المفردات لدعم الوجه المختار ، وتوجيهه ، وتوضيحه ، ممّا أدى بهم إلى أن يُسْهِموا في تفسيرِ مفرداتِ عددٍ غيرِ قليلٍ من مفردات القرآن .

٣ ــ جهود الباحثين في لغات القرآن :

لعل أول من أُثِرَ عنه العمل في هذا الميدان اللغوي المتّصل بألفاظ القرآن ، الصحابي الجليل عبدالله بن عباس (ت ٦٨هـ) . وفي مقدمة ما وصل إلينا من كتب لغات القرآن كتابه (اللغات في القرآن) .(١٩)

والكتاب يلقي الضوء على لغات القبائل قبل الاسلام ، ويحدد نسبة ما أخذَ القرآن من ألفاظ كل قبيلة من هذه القبائل ، ويبيّن ما تعني تلك الألفاظ في لغة القبيلة . كما يلقي الضوء على ما وافق لغة العرب من الألفاظ التي قد يكون لفظها من لغة الفرس أو من اللغة الحبشية ، أو اللغة النبطية ، أو من اللغة السريانية ، أو من اللغة القبطية(٢٠) .

ومَنْ يقف على عمل ابن عباس في هذا الكتاب يجد أنه كان يفسّر اللفظ القرآني بلغة إحدى القبائل أو لهجتها . ومن أمثلة ذلك ، قوله تعالى : (إنْ تَرَكَ خَيْراً الوصية)(٢١) ، يعني بالخير المال بلغة جرهم . وقوله تعالى : (ضَيِّقاً حَرَجاً)(٢٢) .

يعني شاكاً بلغة قريش . وقوله تعالى : (فَتَوَلَّى بِرُكْنِهِ) .(٢٣) يعني برهطه ، بلغة كنانة . وقوله تعالى : (في يَوْمٍ ذي مَسْغَبَةٍ) .(٢٤) يعني ذي مجاعة بلغة هذيل .(٢٥)

وألف في لغات القرآن عدد من علماء اللغة والتفسير ، منهم مقاتل بن سليمان البلخي (ت ١٥٠ هـ) وهشام بن محمد الكلبي (ت ٢٠٤ هـ) ، والهيثم بن عدي (ت ٢٠٩ هـ) ، وأبو زكريا الفراء (ت ٢٠٩ هـ) وأبو زيد الانصاري (ت ٢١٥ هـ) وعبد الملك بن قريب الأصمعي (ت ٢١٦ هـ) .(٢٦)

ويتضح مما سبق أن الباحثين في لغات القرآن أسهموا في تفسير مفردات القرآن وتوضيح دلالاتها ، من خلال تبيين معناها عند بعض القبائل العربية، أو من خلال بيان موافقتها للفظ من ألفاظ أجناس الأمم الأخرى ، أو بيان أصلها غير العربي •

٤ ــ جهود الباحثين في الوجوه والنظائر في القرآن :

لحظ نفر من الباحثين في النص القرآني ، أنّ اللفظ الواحد في القرآن الكريم تتعدد دلالاته، وتختلف من تركيب إلى تركيب ، ومن سياق إلى سياق ، وظلّ ذلك يدور في خَلَد المفسرين ،حتى صار موضوعَ علمٍ قائمٍ بذاته ، هو « علم الوجوه والنظائر » يشكل فَرْعاً من فروع الدراسات القرآنية ذات الصلة الوشيجة بالدراسات اللغوية الدلالية، لأن فيه إحساساً بتعدّد الوجوه (المعاني) للفظ الواحد في التعبير القرآني ، يظهر ثراء اللغة • ويجعل أصحاب هذا العلم ــ الوجوه ــ اسماً للمعاني ، و ــ النظائر ــ اسماً للألفاظ •[٢٧]

ولعلّ أول كتاب وصل إلينا في هذا العلم كتاب (الأشباه والنظائر)[٢٨] ، لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠ هـ)[٢٩] ، حاول فيه حصر / وجوه / كثير من الألفاظ ، والعبارات ، والحروف الواردة في القرآن الكريم ، مستشهداً على كل وجه بِعَدَدٍ من آيات القرآن • وكانت عنايته واضحة بشرح معنى اللفظ في سياقاته المختلفة ، فيذكر المعنى الأصلي للفظ ، ثم يذكر بقية المعاني الفرعية ؛ ومثال ذلك أنه ذكر لكلمة / الموت /خمسة وجوه وردت في سياقات القرآن ، أربعة منها فرعية ، كأن تأخذ معنى النطفة التي لم تخلق ، أو معنى الضال عن التوحيد ، أو معنى جدوبة الأرض ،وقلة النبات ، أو معنى ذهاب الروح من غير استيفاء الأرزاق • ثمّ يشير إلى المعنى الخامس ــ الأصلي ــ بقوله : « الموت بعينه • ذهاب الروح بالآجال ،وهو الموت الذي لا يرجع صاحبه إلى الدنيا »[٣٠] •

وقد أسهم الباحثون في هذا العلم في تفسير دلالات كثيرة من ألفاظ القرآن الكريم ، وعباراته ، وحروفه ، وأماطوا اللثام عن معانيها الأصلية ، والفرعية ،

الواردة في سياقات القرآن ، وبيّنوا اختلاف دلالاتها من سياق إلى آخر ومن تركيب إلى تركيب ٠

٥ ـ جهود الباحثين في المشترك اللفظي في القرآن :

يقصد بالمشترك اللفظي تعدّد المعنى للفظ الواحد ، وهو بهذا المعنى قريب من علم «الوجوه والنظائر» . ومن العلماء الذين أسهموا في دراسة مفردات القرآن وتوضيح دلالاتها ، وربطها بظاهرة الاشتراك اللفظي، نفرٌ ألّفوا كتباً في المشترك اللفظي في القرآن الكريم ٠

ومن أهم من ألفوا في هذا الموضوع المتعلق بألفاظ القرآن ، أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد (ت ٢٨٦ هـ) وقد وصل إلينا كتابه بعنوان : « ما اتفق لفظه واختلف معناه في القرآن المجيد »[٣١] ٠

قال في مقدمة هذا الكتاب « هذه حروف ألفناها من كتاب الله عزّ وجلّ متفقة الألفاظ مختلفة المعاني ٠ ٠ »[٣٢]

وقد وضح ما يريد بذلك بقوله : وأمّا اتفاق اللفظين واختلاف المعنيين ، فنحو : وجدت شيئاً إذا أردت وجدان الضالة، ووجدت على الرجل من الموجدة، ووجدت زيداً كريماً ، علمت ٠٠٠ ثم بيّن في مكان آخر أنّ من الألفاظ القرآنية التي يتفق لفظها ويختلف معناها /ظن/ فهي في قوله تعالى : إلاّ أماني وإنْ هم إلاّ يظنّون)[٣٣] ٠ من الشك، و /ظن/ في قوله تعالى : (الّذِينَ يَظُنُّونَ أنّهُمْ مُلاقُو رَبِّهِمْ)[٣٤]٠ من اليقين ، لأنهم لو لم يكونوا مستيقنين لكانوا ضُلاّلاً شكّاكاً في توحيد الله تعالى[٣٥] ٠

ومن يتابع المبرّد في باقي الألفاظ التي نشرها على صفحات كتابه ، يجد في عمله إسهاماً في تفسير مفردات القرآن، وتبيين دلالاتها المختلفة، في إطار المشترك اللفظي الذي كان المحور الذي يدور عليه كتابه ، وكان يدعم ما يذهب إليه في إثبات الدّلالة المقصودة من اللفظ بأشعار العرب ٠

٦ ـ جهود المفسرين وفق المنهج اللغوي في التفسير :

علم التفسير من أهم العلوم التي انصرفت إلى النظر في معاني ألفاظ القرآن الكريم ، ودلالاتها ، وشرحها ، إلى جانب عنايته بمعاني الآيات وما يتعلق بها ، ويهمّنا من هؤلاء المفسرين مَنْ سلك المنهج اللغوي منهم في التفسير ، ليظهر لنا ما قدّموه في ميدان تفسير معاني المفردات ، وتوضيح دلالاتها ، ولكي تتبين لنا جهود الطبري الدّلالية على حقيقتها ، نؤثر أن نُلمح إلى جهود من سبقوه من المفسرين الذين سلكوا المسلك المشار إليه آنفاً ، بايجاز شديد ، أمثال عبد الله بن عباس (ت ٦٨ هـ) وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢ هـ) .

آ ـ عبدالله بن عباس (١٣ق.هـ ـ ٦٨هـ) :

تذكر الروايات أنّ أوّل من قام بتفسير مفردات القرآن الغامضة تفسيراً لغوياً الصحابي الجليل عبدالله بن عباس الذي كان أعرف الناس بالقرآن . قال الحسن البصري : « إنّ أوّل مَنْ عرّف (علّم) بالبصرة ابن عباس ، صعد المنبر فقرأ سورة البقرة ففسّرها حرفاً حرفاً ... »[٣٦] ، وصنيعه هذا دفع عبدالله بن عمر إلى القول : « نعم ترجمان القرآن ابن عباس » .[٣٧] وقد أشاد أبو بكر النقاش في تفسيره « شفاء الصدور »[٣٨] كثيراً بمنزلة ابن عباس عند الصحابة والتابعين ، وبجلالة قدره في هذا المجال ، وقال : كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه إذا أعضل به الأمر قال لابن عباس : غُصْ ياغواص أي أشِرْ برأيك ، وقال : من كان سائلاً عن شيء من القرآن ، فليسأل عبدالله بن عباس فانّه ختم القرآن ، وهو حِبْر القرآن . وكان الامام علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ يمتدح فيه جودة رأيه وكثرة إصابته .[٣٩] وهذا ما أهله لأن يُعَدّ المؤسس الحقيقي لعلم التفسير ، فهو الذي نهجه ، ووضّح أصوله .

وعُرِف عنه بأنه كان يعتمد على الشعر القديم في تفسير عربية القرآن ، وقد أُثِرَ عنه قوله : (إذا أشكل عليكم الشيء من القرآن فارجعوا إلى الشعر فانه ديوان العرب) . وكان يُسْأل عن القرآن فينشد الشعر .[٤٠] وعنايته مذكورة في غير ما كتاب من كتب الأدب . وتلك طريقة جديدة لم يسبق إليها . وقد

نسب له ابن النديم كتاباً في التفسير .(٤١) وروى الطبري في تفسيره أغلب ما قاله ابن عباس في تفسير القرآن .

كما أورد السيوطي كثيراً من ذلك في كتابه (الاتقان في علوم القرآن).(٤٢)

وتفسير ابن عباس المروي بالأسانيدالراجعة إلى تلاميذه المباشرين ، قد جمع في مجموعات منذ عهد مبكر ؛ ومن أوثق تلك المجموعات ، المجموعة التي روى محصولها عن ابن عباس عليُّ بن أبيطلحة الهاشمي،يقول فيها أحمد بنحنبل: « إنَّ في مصر تفسيراً عن ابن عباس رواهعليُّ بن أبي طلحة ، وليس بكثير أنْ يُرحَل إلى مصر من أجله » .(٤٣)

ويُروى أنَّ نافع بن الأزرق (ت ٦٥هـ) ، أحد رؤوس الخوارج ، كان يأتي ابن عباس ويسأله عن أشياء من القرآنالكريم ، ويطلب منه مصداقه من كلام العرب ، حتى بلغت تلك الأسئلة حواليمائتين وخمسين سؤالاً ، وقد أجاب عنها ابن عباس ، مؤيداً ما يذهب إليه بأشعارالعرب .(٤٤)

ومن ذلك تفسيره قوله تعالى (فاذا هُمْ بالسَّاهِرَةِ) .(٤٥)،قال بالأرض، ألم تسمع قول أمية بنأبي الصلت الثقفي :

فذاكَ جزاءُ ما عَمِلوا قديماً ... وكُلُّ بَعْدَ ذلكُمْ يَدُومُ
وفيها لَحْمُ سَاهِرةٍ وبَحْرٍ ... وما فاهوا بهِ لَهُمْ مُقيمُ(٤٦)

وهكذا يمضي نافع بن الأزرق يسألوابن عباس يجيب(٤٧) .

يُلاحَظ من المثال السابق أن ابن عباس يفسر مفردات القرآن تفسيراً لغوياً ، يأتي باللفظة ، ويشرحها بلفظة تقابلها ، ويستشهد بأشعار العرب ، ليؤكد ذلك المعنى،الذي ذهب إليه،ولكنإذا عدنا إلى بعض الكتب القديمة التي أوردت بعض آثار ابن عباس ، نجد أنهكان يشير في أثناء تفسير المفردات إلى جذورها ، فقد جاء عنه أنه قال :« الرحمن : الفعلان من الرحمة ، وهو من كلام العرب » .(٤٨)

وأُثر عنه تفسير بعض العبارات القرآنية ، وإيضاح المعنى المقصود منها ، من ذلك تفسيره عبارة « انه عمل غير صالح » من قوله تعالى : (يَانُوحُ انهُ لَيْسَ مِنْ أهْلِكَ انَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ) .(٤٩) بقول الله لنوح : سؤالك اياي ما ليس لكَ به علم عمل غير صالح(٥٠) كما كان يوضح دلالة التركيب اللغوي أحياناً كما فعل في قوله تعالى : (اياكَ نَعْبُدُ)(٥١) بقوله : اياكنوحد ونخاف ونرجو يا ربَّنا لا غيرك(٥٢) .

وقد أشير – سابقاً – في أثناء الحديث عن جهود علماء لغات القرآن في تفسير المفردات إلى إحاطة ابن عباس باللهجات واختلاف اللغات وخصوصاً ما يتعلق بدلالة المفردات ، لان لغة القرآن حوت من جميع لهجات العرب ، وقد روت لابن عباس كتب اللغة والنحوظواهر تفسيرية بيَّن فيها ما تعني تلك المفردات في لهجات بعض القبائل ، منذلك شرحه كلمة / ييأس / من قوله تعالى : (أَفَلَمْ يَيْأَسِ الذِينَ آمنوا)[٥٣] • بقوله : ييأس في معنى يعلم لغة للنخع • ومنه تفسيره كلمة (لهو) من قوله تعالى : (لَو أرَدْنا انْ نَتخِذَ لَهواً)[٥٤] بقوله : اللهو : الولد بلغةحضرموت • ومنه شرحه كلمة (بور) من قوله تعالى : (وَكُنتُم قَوْماً بُوْراً)[٥٥] بقوله : البور في لغة أزد عمان : الفاسد •[٥٦] ويدل هذا على معرفتهالواسعة بلغات القرآن ، وما وافق منها لهجات القبائل ولغاتها ، وقد اثر عنه بعض العبارات التي تركد ذلك ، فقد سُئِل عن معنى كلمة (قسورة) في قوله تعالى: (كَأنَّهُمْ حُمُرٌ مُستَنفِرَةٌ فَرّتْ مِنْ قَسوَرَةٍ)[٥٧] فقال: هي عَصَب الرجال ، وما أعلمه بلغة أحد من العرب : الأسد[٥٨] وقوله :

« وما أعلمه بلغة أحد من العرب الأسد » عبارة لا يطلقها إلاّ من أحاط بلغات العرب ولهجاتها ، وتمرّس بها ،وخَبِرَها ، حتى كأنها أمامه لا يخفى عنه منها شيء • ولعله – إلى جانب ذلك– كان على معرفة بلغات الأمم الأخرى، كالفارسية والحبشية والنبطية، وقد روىله الطبري في تفسيره ما يؤكد ذلك ، ومنه قوله فيكلمة (سجيل)[٥٩] :هو بالفارسية:سنك وجل ، سنك هو الحجر ، وجل هو الطين ، ومجموعهما حجر وطين •[٦٠]وقوله في (يس)[٦١] : معناه يا إنسان في الحبشية ، وقال : بلسان الحبشة إذا قام الرجل من الليل قالوا :[٦٢] (نشأ)[٦٣] وقال في قوله تعالى : (فصرهن)[٦٤] :هي نبطية فَشَقِّقْهُنّ • وقال في قول الله (طه)[٦٥] : بالنبطية يا رجل[٦٦] •

وكان ابن عباس إلى جانب اهتمامه بالشعر محتجاً به لمعاني المفردات والتراكيب ، يستعين به على فهم مفردات القرآن ، بما يسمعه من أفواه الفصحاء ، وقد رُوِي من هذا كثير عنه،منه قوله : لم أدْرِ ما البعل في القرآن حتى رأيت أعرابياً ، فقلت له : لمن هذهالناقة ؟ فقال: أنا بعلها • أي ربّها[٦٧]•

هذا كلّه أهّل ابن عباس لأن يؤثّر تأثيراً بارزاً في تفسير معاني ألفاظ القرآن وتوضيح دلالاتها ، وأن يكون أول من أرسى دعائم المنهج اللغوي في التفسير .

ومن يقف على جهود ابن عباس اللغوية، ويدرسها دراسة متأنية يدرك مالها من منزلة علمية ؛ فهي من ناحية، تشكّل مصدراً أساسياً لكتب معاني القرآن التي ألّفت بعده،وما كُتُبُ معاني القرآن التي ألّفت في القرن الثاني للهجرة إلاّ تطوير لمجالس ابن عباس وحلقاته(٦٨) ، وتشكّل من ناحية أخرى نواة للمعاجم العربية ؛ وهذا ما دفع الدكتور رمضان عبد التواب الى القول : « وبذلك يمكننا أن نعدّ تفسير ابن عباس على هذا النحو نواة للمعاجم العربية ، فقدبدأت الدراسة في هذا الميدان من ميادين اللغة بالبحث عن معاني الألفاظ الغريبة في القرآن الكريم »(٦٩) .

ب ـ عبد الرحمن بن زيد بن أسلم (ت ١٨٢ هـ) :

ومن التفاسير التي اتخذت من المنهج اللغوي مسلكاً تفسير عبد الرحمن بن زيد (ت١٨٢ هـ) ، الذي فقد أصله ،وقد أورده الطبري في تفسيره ، فكوّن مصدراً من مصادره في التفسير(٧٠) .

والمنهج اللغوي في التفسير عند ابن زيد أخذ منحى أكثر سعة من تفسير ابن عباس ، وهذا ناتج عن تطور الحركة العلمية بوجه عام ، وتطور البحث اللغوي عند العرب بوجه خاص في عمر ابن زيد.فقد عاصر ظهور المعجم العربي المنظم ، ونضج الدرس اللغوي والنحوي على يد الخليل بن أحمد (ت ١٧٠ هـ) ، ومن في طبقته ، واكتمال أصوله وفروعه في كتاب سيبويه (ت ١٨٠هـ) وهذا ما سوّغ للمنهج اللغوي في تفسير ابن زيد أن يكون أكثر تطوراً واتساعاً منه في تفسير ابن عباس، لأن تفسير ابن عباس يمثل مرحلة أولية من مراحل التفسير اللغوي ، أما تفسير ابن زيد ، فيمثّل مرحلة متطورة لاحقة .

ولذلك أصبحنا ، نرى في تفسير ابن زيد ـ إلى جانب تفسير المفردات وتوضيح دلالاتها ـ معالجات لغوية ـ تزيد من توضيح دلالات المفردات ، ويحتج ابن زيد لذلك كله بالشواهد من كلام العرب وأشعارها ـ كبيان جنس الكلمة، وعددها ، وأسباب تسميتها عند العرب،أو ما يُسمى بالتأصيل الاشتقاقي ،

واستخدامها في سياق كلام العرب ، والاشارة إلى تعدد صيغ البناء الواحد ، وتوضيح ذلك بالنظائر من كلام العرب، والاشارة إلى اختلاف معنى الكلمة باختلاف بنائها ، وتوضيح ذلك بمثيلاتهامن كلام العرب ، وإشارته إلى الأسماء التي لا تُسمَّى بما يُطلق عليها إلاّ إذاتوافرت فيها صفات معينة ، وتفسير المفردات ، وتحديد الفروق بين قريباتها في المعنى ، والاشارة إلى أنّ الله خاطب الناس باللغة المعروفة المشهورة المتداولةلديهم ، وتأكيد وجود هذه المعاني في كلام العرب •

والأمثلة في تفسيره على ذلك كثيرة، فمن المفردات التي فسّرها تفسيراً لغوياً كلمة (حميم) في قوله تعالى: (فَلَيْسَ لَهُ اليَوْمَ ها هنا حَمِيْمٌ)[٧١] قال : حميم : القريب في كلام العرب[٧٢] ، ومنها تفسيره كلمة (ثاقب) في قوله تعالى (فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ)[٧٣]، قال : الثاقب : المستوقد ، والرجل يقول : أثْقِبْ نارَكَ ، ويقول : استثقب نارك : استوقد نارك •[٧٤] ومن تفسير المفردات وبيان جنسها وعددها تفسيره كلمة (الطاغوت) في قوله تعالى: (والَّذِيْنَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوها)[٧٥] ، قال : الشيطان ، هو هنا واحد ، وهي جماعة ، والطاغوت واحد مؤنث ، ولذلك قيل : أن يعبدوها• وقيل : إنّما أُنِّثَتْ لأنّها في معنى جماعة[٧٦] • ومنها تفسير المفردة ،وبيان لغاتها من كلام العرب ، كتفسيره كلمة(مدّكر) في قوله تعالى: (فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ) •[٧٧] قال المُدّكر : الذي يتذكر ، وفي كلام العرب المُدّكر والمُذّكر •[٨٧] ومنها تفسير المفردة ،والاشارة إلى تَعَدّد صيغ البناء الواحد، وتوضيحها بذكر مثيلاتها، كتفسيره كلمة(كُبّار) في قوله تعالى : (وَمَكَرُوا مَكْراً كُبَّاراً)[٧٩] قال الكُبَّار : هوالكبير ، تقول العرب : أمرٌ عَجِيْبٌ وعُجَاب بالتخفيف،وعُجَّاب بالتشديد،ورَجُل حُسَان وحُسَّان ، وجُمَال وجُمَّال بالتخفيف والتشديد ، وكذلك كبير وكُبَّار بالتشديد[٨٠] ومنها تفسير المفردة والاشارة إلى اختلاف دلالة المفردة باختلاف بنائها كتفسيره (القاسطين) في قوله تعالى: (وأَنَّا مِنَّا المُسْلِمُونَ ومِنَّا القَاسِطُون..)[٨١]، قال المُقْسِط : العادل ، والقاسط :الجائر ، ومنه قول الشاعر :

قسَطْنَا على الأمْلاكِ في عَهْدِ تُبَّعٍ ... ومِنْ قَبْلُ ماأدْرَى النفوسَ عِقابُها[٨٢]

ومنها تفسير المفردة ، وتحديد معناها ، وأسباب تسميتها ، كتفسيره (الغَبَرَة) و (القَتَرَة) في قوله تعالى:(وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ تَرْهَقُهَا قَتَرَةٌ)[٨٣] . قال : هذه وجوه أهل النار ، والقَتَرَة من الغَبَرَة وهما واحد ، قال : فأمّا في الدنيا فانّ (القَتَرَة) ما ارتفع فلحق بالسماء ، ورفعته الريح، تسمية العرب (القَتَرَة) وما كان في أسفل الأرض فهو (الغَبَرَة)[٨٤] ، ومنها تفسير المفردة ،وإحساسه باستخدامها المجازي، والاشارة إلى أن الله تعالى ، خاطب العرب ، بالمعروف المشهور من كلامهم ، المتداول لديهم، ويتضح ذلك من تفسير كلمة (الخَيْر)من قوله تعالى : (وإنَّهُ لِحُبِّ الخَيْرِ لَشَدِيدٌ)[٨٥] قال : الخير : المال ، وربَّما يكن حراماً أو خبيثاً ، ولكن الناس يعدونه خيراً ، فسمّاه الله خيراً ، لأنالناس يسمّونه خيراً في الدنيا . كما سمّى القتال سوءاً يقول تعالى : (فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةٍ مِنَ اللهِ وفَضْلٍ لَمْ يَمْسَسْهُمْ سُوءٌ)[٨٦] ، قال :لم يمسسهم قتال وليس هو عند الله بسوءٍ ، ولكن يسمّونه سوءاً[٨٧] ولعلّه كان على معرفة ــ إلى حدٍ ما ــ باللغات الأخرى غير العربية ، فقد أثر عنه قوله في تفسير كلمة (الطور) من قوله تعالى: (وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ)[٨٨]الطور : الجبل بالسريانية .[٨٩]

وتدل الأمثلة السابقة على أنّ المفسر عبد الرحمن بن زيد (ت ١٨٢ هـ) الذي سلك المنهج اللغوي في التفسير ، قدأسهم في تفسير مفردات القرآن،وايضاح دلالاتها ، كما تناول بعض المسائل اللغوية التي تزيد من إيضاح تلك الدلالات .

وهذا القدر من الدراسات اللغوية التي دارت حول شرح مفردات القرآن الكريم وإيضاح دلالاتها ، مما قام بها القراء والمفسرون وعلماء الغريب ، والباحثون في لغات القرآن ، والوجوه والنظائر ، وما اتفقت ألفاظه واختلفت معانيه ، وغيرها من الدراسات تنهض دليلاً لا يُجْحد على ما بذله السلف في هذا الميدان ، على الرغم من تفاوت مناهجهم وأساليبهم في البحث كل حسب رأيه وعلمه ، كاف لاعطائنا صورة مبسّطة عن هذا النوع من الدراسة اللغوية التي تُعَدّ من بذور الدراسة الدّلالية في نظر علم اللغة الحديث ، لأن دراسة المفردات « ربما كانت الأصل ، الذي بدأ به علماء اللغة خطواتهم الأولى ، نحو علم الدلالة الحالي ، منذ أن عرضت للانسان القديم ألفاظ من لغته أو من لغات أخرى ، لم

يفهمها ... وهذا ما فعله علماء العربية من المفسّرين والمعجميين والشراح في هذا الميدان ، بدءاً بابن عباس (ت ٦٨ هـ) »[٩٠] فشرح مفردات القرآن الكريم أو الحديث الشريف ، وجلاء غامضه ، وبيان ما وافق من ألفاظه بعض لهجات القبائل ، وإظهار دلالة بعض الألفاظ بربطها بظاهرة الاشتراك اللفظي ، وبيان معنى المفردة الأصلي ثم بيان معانيها الفرعية أو الثانوية أو الدينية ، التي يظهرها السياق ، والاحتجاج لذلك بأشعار العرب ، وذكر بعض القضايا اللغوية التي تزيد من إيضاح دلالة المفردة أو تساعد على معرفة أصل تلك الدلالة ، يُعَدّ بذوراً دلالية طُرِحت ونُوقِشت في البحث اللغوي عند العرب في مراحل مبكرة .

ولعل الحديث السابق عن المظاهر التي تجلّت بها تلك الدراسات اللغوية المبكرة ، قبل الطبري ، وإيضاح بعض معالمها الأساسية ، وما وصلت اليه ، أن يكون ضرورياً ، ليقابل بعمل الطبري في هذا الميدان ، فتظهر جهوده فيه أو مدى الاتساع الذي أدخله عليه ، والطريق التي اتبّع ، فتعرف مكانته ، وتقوّم في ضوء الدراسات اللغوية . وهذا سيوضح في مقالة قادمة إن شاء الله .

☆ ☆ ☆

□ **الحواشي :**

١ - للتفصيل يُنظَر : تهذيب اللغة للأزهري : ١/٤-٥ . المعجم العربي نشأته وتطوره : ٣١/١ . في أصول النحو ، للأفغاني : ١٠٠ . رواية اللغة : ٥٨ ، ٦٧ . البحث اللغوي عند العرب : ٦١ ، ٦٧ . المفصل في تاريخ النحو : ١١ ، ٣١ . فقه اللغة في الكتب العربية : ٣٣ ، ٣٥ . فصول في فقه العربية : ٥ ، ١٠٨ د. رمضان عبدالتواب . دراسات في اللغة ، د. مسعود بوبو : ١٠٧ ، ١٠٩ . المجاز والنقل في اللغة : ٣ .

٢ - رواية اللغة : ٥٧ .

٣ - تاريخ الفلسفة في الاسلام : ٣٧ .

٤ - المدخل الى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية : ١٠٢ .

٥ - الفهرست : ٧٨ ، ٩٦ . النهاية في غريب الحديث والأثر : ١/٤-٥ . كتاب الدلائل في غريب الحديث للسرقسطي ، دراسة الدكتور شاكر الفحام : ٤ . التطور اللغوي التاريخي : ٤٢ .

٦ - أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج : ٣٥١ .

٧ - معجم الأدباء : ١٠٨/١ . ويُنظَر : فصول في فقه العربية ، د. رمضان عبدالتواب : ١١٠ .

٨ - الفهرست : ٣٧ . رواية اللغة : ٩٠-٩١ مصادر التراث العربي : ١٣٧ .

٩ - طبَعَتْه دار إحياء الكتب بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م بتحقيق الأستاذ السيد أحمد صقر .

١٠ - كتاب الدلائل في غريب الحديث للسرقسطي : ٤ .

١١- المعجم العربي نشاته وتطوره : ٤٢/١ .

١٢- تقريب النشر : ١٩ .

١٣- مشاهير علماء الأمصار للبستي : ٣٧ ، طبقات الحفاظ للسيوطي : ٧ .

١٤- محاضرات الأستاذ أحمد راتب النفاخ في (علم القراءات) على طلبة الدراسات العليا في العام الدراسي ١٩٧٨-١٩٧٩ م في جامعة دمشق .

١٥- الاسراء : ١٠٦ .
١٦- تفسير الطبري : ١٧٨/١٥ ح .
١٧- الكهف : ٩٦ .

١٨- يوسف : ٩٣ . تفسير الطبري : ٢٥/١٦ ح ، وينظر: الحجة في القراءات السبع ، لابن خالويه /٢٣٢ تحقيق د. عبدالعال سالم مكرم ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، الطبعة الخامسة ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م .

١٩- برواية ابن حسنون المقرىء (ت ٣٨٦ هـ) باسناده الى ابن عباس ، حققه الدكتور صلاح الدين المنجد ، وطبعه في بيروت عام ١٩٧٢ م .

٢٠- ما روي عن ابن عباس في تفسيره يدل على أنه كان يذهب الى القول بوجود الفاظ غير عربية في القرآن جاءته أخذاً واستعارة ولكن ما جاء هنا يدل على أن هذه الألفاظ عربية وافقت الفاظ أجناس الأمم الأخرى ، وربما التبس مذهبه على ابن حسنون . ينظر: المعجم العربي نشاته وتطوره : ٧٣/١ ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر : ٤٣ .

٢١- البقرة : ١٨٠ .
٢٢- الأنعام : ١٢٥ .
٢٣- الذاريات : ٣٩ .
٢٤- البلد : ١٤ .

٢٥- اللغات في القرآن : ٢٤ ، ٢٩ ، ٤٤ ، ٥٢ . ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر : ٤٣-٤٤ .
٢٦- الفهرست : ٣٨ ، المعجم العربي نشاته وتطوره : ٧٥/١ . ونزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر : ٤٣ .
٢٧- الاتقان في علوم القرآن : ١٤٢/١ (النوع التاسع والثلاثون). والأشباه والنظائر للثعالبي (مقدمة المحقق): ١١ .
٢٨- حققه الدكتور عبدالله شحاته ، طبعه عام ١٩٧٥ م بالقاهرة .
٢٩- كان من الأظناء المتهمين ، ينسب اليه القول بالتجسيم .
٣٠- الأشباه والنظائر ، لمقاتل بن سليمان : ٢٢٦-٢٢٨ .

٣١- حققه العلامة عبدالعزيز الميمني ، وطبعته المطبعة السلفية بالقاهرة عام ١٣٥٠ هـ .
٣٢- ما اتفق لفظه واختلف معناه للمبرد : ٢ .
٣٣- البقرة : ٧٨ .
٣٤- البقرة : ٤٦ .
٣٥- ما اتفق لفظه واختلف معناه للمبرد : ٢ ، ٨ .

٣٦- البيان والتبيين للجاحظ : ٥٨/١ .
٣٧- طبقات الفقهاء للشيرازي : ٤٩ .
٣٨- ما زال مخطوطة .
٣٩- شفاء الصدور (مخطوط) لأبي بكر النقاش ، نسخة مكتبة جستربيتي المصورة : ق/٢١ ، ٢٢ عن نزهة الأعين النواظر : ٤٠ .

٤٠ـ الفاضل في اللغة والأدب ، للمبرّد : ١٠ ٠
٤١ـ الفهرست : ٣٦ ٠
٤٢ـ الاتقان في علوم القرآن : النوع ٣٦ ـ ص ١١٥ ٠
٤٣ـ مذاهب التفسير الاسلامي : ٩٦ـ٩٨ ٠
٤٤ـ وقد جمعت تلك الأسئلة وأجوبتها في كتاب مستقل بعنوان (سؤالات نافع بن الأزرق الى عبدالله بن عباس) ، نشره الدكتور ابراهيم السامرائي ، ببغداد سنة ١٩٦٨ م ٠
٤٥ـ النازعات : ١٤ ٠

٤٦ـ ديوان أمية بن أبي الصلت : ٤٧٥ تحقيق استاذنا الدكتور عبدالحفيظ السطلي ، ط ٣ ، دمشق ١٩٧٧ م ٠
٤٧ـ سؤالات نافع بن الأزرق الى عبدالله بن عباس : ٢٢ ، ٢٧ ، وينظر الفاضل في اللغة والأدب : ١٠ ٠
٤٨ـ تفسير الطبري : ١٢٩/١ ش ٠
٤٩ـ هود : ٤٦ ٠
٥٠ـ معاني القرآن : ١٧/٢ للفراء ٠
٥١ـ الفاتحة : ٥ ٠
٥٢ـ تفسير الطبري : ١٦٠/١ ٠
٥٣ـ الرعد : ٣١ ٠
٥٤ـ الأنبياء : ١٧ ٠
٥٥ـ الفتح : ١٢ ٠
٥٦ـ معاني القرآن ، للفراء : ٦٤/٢ ، ٢٠٠ ، ٦٦/٣ ٠
٥٧ـ المدثر : ٥٠ـ٥١ ٠
٥٨ـ تفسير الطبري : ١٦٩/٢٩ ح قيل لعكرمة : القسورة الأسد بلسان الحبشة ٠ فقال : القسورة الرماة ، والأسد بلسان الحبشة : عنبسة (المرجع نفسه) ٠
٥٩ـ هود : ٨٢ والفيل : ٤ ٠
٦٠ـ تفسير الطبري : ٩٤/١٤ ، ٢٩٩/٣٠ ح ٠
٦١ـ يس : ١ ٠
٦٢ـ يشير الى الآية ٦ من سورة المزمّل : (إنّ ناشِئَة اللَّيلِ هي أشدّ وَطئاً وأقومُ قِيلاً) ٠
٦٣ـ تفسير الطبري : ١٣/١ـ١٤ ش ، ١٤٨/٢٢ ح ٠
٦٤ـ البقرة : ٢٦٠ ٠
٦٥ـ طه : ١ ٠
٦٦ـ تفسير الطبري : ٥٠٢/٥ ، ١٣٥/١٦ ح ٠
٦٧ـ جمهرة اللغة لابن دريد : ٣١٤/١ ٠
٦٨ـ ينظر على سبيل المثال / معاني القرآن للفراء : ٣٨/١ ، ٧٥ ، ٧٨ ، ٨٥ ، ١١٤ ، ١٥٣ ، ١٧٣ـ١٧٤ ٠ ١٧/٢ ، ٦٤ ، ٢٠٠ ، ٦٦/٣ ، ٧٧ ، ٩٨ ، ١٢٩ ، ١٩١ ، ٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٤٠ ، ٢٥٢ ، ٢٦٠ ، ٢٦٣ ، ٢٦٦ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٨٠ ، ٢٨٤ ، ٢٩٥ ، ٠٠٠ وكثير غيرها ٠
٦٩ـ فصول في فقه العربية : ١١٠ ٠

٧٠ـ استخراج تفسير ابن زيد من تفسير الطبري ، يعطينا صورة واضحة عن الأصل المفقود ويقوم مقامه ، ويمثل مرحلة من مراحل التفسير اللغوي ، كما يُعَدّ مصدراً من مصادر كتب معاني القرآن ومجازه ٠
٧١ـ الحاقة : ٣٥ ٠
٧٢ـ تفسير الطبري : ٦٥/٢٩ ح ٠
٧٣ـ الصافات : ١٠ ٠
٧٤ـ تفسير الطبري : ٤١/٢٣ ح ٠
٧٥ـ الزمر : ١٧ ٠
٧٦ـ تفسير الطبري : ٢٠٦/٢٣ ح ٠
٧٧ـ القمر : ١٥ ٠

٧٨ـ تفسير الطبري : ٩٦/٢٧ ح • المعنى : مذتكر ، وإذا قلت : مفتعل فيما أوله ذال صارت الذال وتاء الافتعال دالاً مشددة • وبعض بني أسد يقولون : مذَّكر فيغلبون الذال فتصير ذالاً مشددة • (معاني القرآن ١٠٧/٣ للفراء) •

٧٩ـ نوح : ٢٢ •

٨٠ـ تفسير الطبري : ٩٨/٢٩ ح •

٨١ـ الجن : ١٤ •

٨٢ـ تفسير الطبري ١١٣/٢٩ ح قال أبو عبيدة : المقسط وهو العادل ، والقاسط الجائر ، دون أن يذكر الشاهد (مجاز القرآن : ٩٠/١) •

٨٣ـ عبس : ٤٠ـ٤١ •

٨٤ـ تفسير الطبري : ٦٣/٣٠ ح •

٨٥ـ العاديات : ٨ •

٨٦ـ آل عمران : ١٧٤ •

٨٧ـ تفسير الطبري : ٢٣٥/٣٠ ، ٢٧٩ ح •

٨٨ـ البقرة : ٦٣ •

٨٩ـ تفسير الطبري : ١٥٨/٢ ش •

٩٠ـ دراسات في اللغة ، للدكتور مسعود بوبو : ٩٩ـ١٠٠ وينظر: أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج: ٣٠٧ـ٣٠٨ •

☆ ☆ ☆

مصادر البحث ومراجعه :

ـ الاتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، المطبعة الأزهرية ، القاهرة ـ ١٣١٨ هـ •
ـ أثر الدخيل على العربية الفصحى في عصر الاحتجاج ، د. مسعود بوبو ، وزارة الثقافة ، دمشق ١٩٨٢ م •
ـ الأشباه والنظائر في الألفاظ القرآنية ، للثعالبي ، ح محمد المصري ، سعدالدين للطباعة والنشر ، ط ١ ، دمشق بيروت ، القاهرة ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م •
ـ الأشباه والنظائر في القرآن الكريم ، مقاتل بن سليمان، دراسة وتحقيق عبدالله محمود شحاته ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ـ ١٩٧٥ م •
ـ البحث اللغوي عند العرب ، د. أحمد مختار عمر ، دار المعارف بمصر ـ ١٩٧١ م •
ـ البيان والتبيين ، للجاحظ ، ح عبدالسلام هارون ، مكتبة الخانجي ـ القاهرة •
ـ تاريخ الفلسفة في الاسلام ، دي بور ، ترجمة عبدالهادي أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ ١٩٣٨ م •
ـ التطور اللغوي التاريخي ، د. ابراهيم السامرائي ، ط ٢ ، دار الأندلس ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م •
ـ التطور اللغوي ، د. رمضان عبدالتواب ، ط ١ ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ـ ١٩٨٣ م •
ـ تفسير الطبري : (جامع البيان عن تاويل القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، حققه وعلق حواشيه : محمود محمد شاكر ـ راجعه وخرّج أحاديثه : أحمد محمد شاكر ، دار المعارف بمصر ١٩٥٥ـ١٩٦٩ م (طُبِعَ منه ١٦ جزءا) ، وهي المقصودة بالرمز (ش) •
ـ تفسير الطبري : (جامع البيان عن تاويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ، ط٢ ، شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٩٥٤ـ١٩٥٨ م ، وهي المقصودة بالرمز (ح) •

- تقريب النشر في القراءات العشر ، ابن الجزري ، ح ابراهيم عطوة عوض ، شركة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر ، ط ١ – ١٣٨١ هـ – ١٩٦١ م .
- تهذيب اللغة ، للأزهري ، ح عبدالسلام هارون ، راجعه محمد علي النجار ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف – ١٣٨٤ هـ – ١٩٦٤ م .
- الحجة في القراءات السبع ، لابن خالويه ، ح عبدالعالم سالم مكرم ، ط٥ ، مؤسسة الرسالة – بيروت ، ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م .
- دراسات في اللغة ، د. مسعود بوبو ، جامعة دمشق ، ١٩٨٣ – ١٩٨٤ م .
- ديوان أمية بن أبي الصلت ، جمع وتحقيق ودراسة ، صنعه د. عبدالحفيظ السطلي، توزيع مكتبة اطلس بدمشق ١٩٧٤ م .
- رواية اللغة ، د. عبدالحميد الشلقاني ، دار المعارف بمصر – ١٩٧١ م .
- سؤالات نافع بن الأزرق الى عبدالله بن عباس ، نشره د. ابراهيم السامرائي ، بغداد ١٩٦٨ م .
- طبقات الحفاظ ، للسيوطي ، ح علي محمد عمر ، ط ١ – ١٩٧٣ م .
- طبقات الفقهاء للشيرازي ، ح إحسان عباس ، بيروت – ١٩٧٠ م .
- الفاضل في اللغة والأدب، للمبرد ، ح عبدالعزيز الميمني، دار الكتب المصرية – ١٩٥٥ م .
- فصول في فقه العربية ، د. رمضان عبدالتواب ، ط ٢ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة – ١٩٨٣ م .
- فقه اللغة في الكتب العربية ، د. عبده الراجحي ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٧٩ م .
- الفهرست ، لابن النديم ، ح رضا – تجدد ، طهران ١٣٩١ هـ – ١٩٧١ م .
- في أصول النحو العربي ، سعيد الأفغاني ، ط ٣ ، مطبعة جامعة دمشق – ١٩٦٤ م .
- كتاب الدلائل في غريب الحديث ، للسرقسطي ، دراسة د. شاكر الفحام ، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق – ١٣٩٦ هـ – ١٩٧٦ م .
- كتاب اللغات في القرآن لابن عباس ، رواية ابن حسنون ، ح د. صلاح الدين المنجد ، بيروت – ١٩٧٢ م .
- المجاز والنقل في اللغة العربية ، محمد جمال القباني ، رسالة ماجستير (على الآلة الكاتبة) جامعة دمشق – ١٤١١ هـ – ١٩٩١ م .
- المدخل الى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية ، عبدالمجيد عابدين ، ط ١ ، مصر – ١٩٥١ م .
- مذاهب التفسير الاسلامي ، جولد تسيهر ، ترجمة عبدالحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية ، مصر – ١٣٧٤ هـ – ١٩٥٥ م .
- مصادر التراث العربي ، د. عمر دقاق ، مكتبة دار الشرق ، بيروت (بلا تاريخ) .
- معاني القرآن ، أبو زكريا الفراء ، ط٢ ، عالم الكتب ، بيروت – ١٩٨٠ م .
- معجم الأدباء ، ياقوت الحموي ، مطبوعات دار المأمون بمصر (بلا تاريخ) .
- المعجم العربي نشأته وتطوره ، د. حسين نصار ، ط ٢ ، دار مصر للطباعة – ١٩٦٨ م .
- نزهة الأعين النواظر في علوم الوجوه والنظائر ، لابن الجوزي ، دراسة وتحقيق محمد عبدالكريم الراضي ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط١ ، ١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م .

السيد الشريف الجرجاني و مكانته في العلوم الإسلامية

د. صدر الدين كوموش*

أبو الحسن علي بن محمد بن علي السيد الشريف الجرجاني الحسيني(*) الحنفي . المتوفى سنة ٨١٦ هـ / ١٤١٢م من علماء اللغة العربية والكلام والفقه والتفسير .

وُلِدَ الجرجاني في ٢٤/ من شعبان سنة ٧٤٠ هـ (٢٤ من شباط ١٣٤٠م) في تاكو قرب جرجان، ويعرف بـ « السيد الشريف » لأنه من أولاد محمد بن زيد الداعي (المتوفى ٢٨٧ هـ / ٩٠٠ م) وهو من أولاد الرسول صلى الله عليه وسلم ، ومن أئمة الزيدية بديلم ، بينه وبينه ثلاثة عشر أباً(١) .

وأخذ تعليمه الابتدائي في بلاده ، ثم رحل قبل سنة ١٣٦٢ م على أغلب الظن إلى هراة حيث يقيم قطب الدين الرازي التحتاني ليقرأ عليه كتابيه في المنطق « شرح الشمسية » و « شرح المطالع » فاعتذر عنه الشيخ بعد مدة بعلوّ السنّ وأوصاه بأن يذهب إلى مصر حيث يقيم تلميذه مباركشاه المعروف في علم المنطق ويقرأ عليه(٢) .

وفي طريقه إلى مصر مرّ ببلاد الأناضول ، ورام الأخذ عن الشيخ جمال الدين الأقسرائي ، الذي سمع صيته وثناء الناس عليه بأنه أنجح في التدريس

(*) الأستاذ المشارك في التفسير ـ كلية الالهيات بجامعة مرمرة باستانبول .

منه في التأليف • فلما بلغ أقسراي وجدهقد توفي ، فواصل سيره إلى مصر مع الملا فناري تلميذ الأقسرائي •[٣] ومكث بمصر قرابة عشر سنوات ، حيث تلقى العلوم العقلية عن مباركشاه ، والعلومالنقلية عن أكمل الدين البابرتي •وكان من زملائه هناك الشيخ بدر الدينالسيماوي ، والشاعر أحمدي ، والطبيب حاجي باشا • وفي تلك الأثناء ألّف حاشية على شرح مطالع الأنوار لقطب الدين الرازي •[٤]

وبعد أن أكمل دراسته عاد إلى بلاده مروراً بمدينة بروسه ، مركز الدولة العثمانية في ذلك الزمان •

وبعد رجوعه إلى بلاده قدّمه في شيراز الشيخ سعد الدين التفتازاني إلى سلطان البلاد ، شاه شجاع • فعينه مدرساً في مدرسة دار الشفاء • وهناك تصدى للاقراء والافتاء إلى جانب التأليف لمدة عشر سنوات ، واشتهر ذكره جداً في بلاد العجم خاصة في العلوم العقلية •[٥]

ولما استولى تمرلنك على شيراز حمله معه رغماً عنه سنة ٧٨٩ هـ (١٣٨٧ م) إلى سمرقند حيث لبث ثمانية عشر عاماً رئيساً للمدرّسين • وصنف عدداً كبيراً من المؤلفات ، وجرت بينه وبين علماء ما وراء النهر وبخاصة التفتازاني مباحثات ومحاورات وزاد نجاحه فيها اعتباره لدى تمرلنك والعلماء •[٦]

ولقي في سمرقند الشيخ الخاجة علاء الدين عطار ، وأثار فيه هذا اللقاء ميلاً إلى التصوف فانتسب للطريقة النقشبندية • ونشأت صداقة بينه وبين مولانا نظام الدين خامُوش ، واشترك في مجالسه التصوفية •[٧]

ولما مات تمرلنك عام ٨٠٧ هـ (١٤٠٥م)سادت الفوضى والفتن في سمرقند، فعاد السيد الشريف إلى شيراز ، وقضىباقي عمره فيها بنشاطات علمية• وتوفي يوم الأربعاء في ٦/من ربيع الآخر ٨١٦هـ/٦ من تموز ١٤١٣ م في شيراز ودفن بتربة وقب بالقرب من الجامع العتيق •[٨]

والجرجاني من العلماء القلائل الذين تركوا بصماتهم في عهودهم ، واستمر تاثيرهم بعدهم كمراجع عبر التاريخ ، وقد صنف تأليفاً وشرحاً وحاشية في علوم شتى دينية كانت أو عقلية ، وعلى رأسها علم الكلام واللغة العربية وآدابها ، وفي الفلسفة والمنطق والفلك والرياضيات ، وتاريخ المذاهب والفقه والحديث والتفسير والتصوف ، مما أكسبه لقب « العلامة » بجدارة ٠

وتصفه المصادر بأنه كان ذكياً مدققاً محققاً ، ذا بصيرة وفصاحة وبلاغة وماهراً في المناظرة ، وصارت مؤلفاته لا سيما في اللغة العربية والفرائض وعلم الكلام في أيدي الجميع في المدارس جيلاً بعد جيل ، وصار هو المرجع المعتمد الموثوق بين العلماء ٠ وكانت لآرائه مكانة ممتازة وتأثيرات قوية في الحياة العلمية والفكرية للمدارس على مر العصور[٩]، ومما يؤيد هذا أن علماء بلاد الأناضول وإيران وتركستان والهند ينتهي سند إجازة البعض منهم إلى الجرجاني ، والبعض الآخر إلى التفتازاني ، وتصدى أنصار كل منهما للدفاع عن آراء مذهبه ووضعوا مؤلفات عدة مثل : الطود المنيف في الانتصار للسعد على الشريف (للشوكاني)[١٠] ، ومسالك الخلاص في تهالك الخواص (لطاش كوبري زادة أفندي)[١١] ، واختلاف السيد والسعد(لمستجي زاده عبد الله أفندي)[١٢] وغيرها ، الأمر الذي يؤكد أن الجرجاني كانت له مكانة هامة في تاريخ الفكر الاسلامي منذ القرن الخامس عشر الميلادي، ومع أن أكثر تأليفاته كانت شروحاً وحواشي فان العلماء قد اهتموا بها اهتماماً بالغاً ، مثل المتون الأصلية بل أكثر دون أن يعد فرعيات وتفاصيل مثل باقي الشروح والحواشي ٠

وتتلمذ عليه عدد كبير من طلبة العلم ، منهم الرياضي الشهير قاضي زاده الرومي ، وفتح الله الشرواني ، وفخر الدين العجمي ٠[١٣]

وقد نشأ الجرجاني في الفترة التي سادت فيها حركة الكلام الفلسفي ، وتأثر بالفلسفة مثل أسلافه فخر الدين الرازي وسيف الدين الآمدي والقاضي البيضاوي ٠ وأولى جانب الفلسفة في النظام الكلامي اهتماماً أكبر بالنسبة لأسلافه ٠ ويؤيد ذلك أن أكبر مصنفاته في علم الكلام ، كتاب شرح المواقف نجد أن أكثر موضوعاته (حوالي ثلثي الكتاب) تتعلق بالموضوعات الفلسفية دون موضوعات العقائد ٠

ويرى بعض الباحثين أن الجرجاني مفكّر من مذهب فلسفة ابن سينا(١٤) • ولكن التوصل إلى هذا الحكم صعب قبوله لأنه بعد أن يناقش آراء أهل الكلام والفلاسفة المسلمين السابقين يبدو أنه يتبنّى آراء المتكلمين من الأشاعرة وبخاصة الآمدي • والجرجاني حنفي المذهب في الفقه ، ويتبنّى مذهب الأشاعرة في العقيدة في أغلب الموضوعات •

ويمكن إيجاز بعض آرائه في الكلام كما يلي :

١ ـ نظرية المعرفة :

إن الفكر البشري يعتبر بلا شك مرآة تعكس صوراً ومفاهيم تتعلق بالوجود عامةً ؛ إذ من المعلوم أنّ صدقَ علمٍ يُدرَك عن طريق مدى تطابقه بالمدرَك • فالأثر الذي يتركه المُدرَك في الفكر لا بد أن يتمشى مع واقعيته في وجوده الخارجي لدى المُدرِك ، كما ينبغي أن يكون بين الحكم الصادر في الماضي وبين أحكام الحاضر والمستقبل تطابقاً ، في حين يجب أن تكون الأحكام التي صدرت متطابقة بين المدرِك والمدرَك أحكاماً واقعة في أزمنة مختلفة تتطابق ويتمم بعضها البعض ، وكل ذلك حتى يكون العلم النابع عنها علماً يقينياً(١٥) • ويعني ذلك أن العلوم أو المعارف عند الجرجاني لا تأتي إلينا عن طريق إجباري ، بل إننا نحصل عليها عن طريق التفكير والنظر العقلي البحت. فمن الواضح أنه قد اتبع في رأيه هذا مسلك الغزالي ، وبخاصة في نظرية المعرفة ، فقد وصل إلى نتيجة مطلعها كون موضوع التطابق بين المدرِك والمدرَك على لسان الواقعية والابتعاد عن أدلة الشكاكين والسوفسطائيين • فنظرته إلى موضوع نظرية المعرفة تعتبر تعبيراً دقيقاً للواقعية التي تضع مفهوم الوجود أساساً لها ، كما أنها تُعَدُّ تعريفاً قريباً لتعريفات الفلاسفة الوضعيين وفلاسفة العلوم(١٦) •

٢ ـ ذات الله وصفاته :

إن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده ـ وهو ظاهر ـ ولا في إيجاده لغيره ، لأن ظاهرة الايجاد لا تأتي إلا بعد ظاهرة الوجود ؛ وهذا يعني أن الشيء أو الممكن

ما لم يُوجَد لا يُعقَل أن يُوجِد شيئاً آخر • فلو انحصر جميع الموجودات في الممكن ، للزم عدم وجود شيء أصلاً ،وهذا خلاف الواقع؛لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد ، ويعني ذلك أن لاوجود ولاإيجاد،فلا موجود بذاته ولا بغيره • والمفهوم من ذلك أن هناك واجب الوجود ، فهو الذي خلق جميع الممكنات ، وهو الله سبحانه وتعالى•

ومن الجدير بالذكر أن هناك مسالك عديدة بعباراتها المختلفة في إثبات الصانع؛ غير أن هذا المسلك يعتبر أحضر المسالك وأظهرها(١٧) • وأصح الطرق لاثبات الصفات الالهية هو قياس الغائب على الشاهد ؛ فنقول عموماً في عالمنا المحسوس لصاحب العلم بأنه « عالِم" »،وينبغي بالتالي أن يكون حكمنا لله تعالى أن له أيضاً صفات ذات نحو العلم ، والحياة ، والقدرة والارادة ، والسمع ، والبصر وما إلى ذلك منها • فهو إذن عالم ، حيّ ، قادر ، مريد ، سميع ، بصير• وأما عن صفاته الخبرية التي وردت في النص نسبةً إلى الله تعالى والتي توهم التشبيه أو التجسيم ، فلا يجب حملها على حقيقتها ، لأن من كان له رسوخ قدمٍ في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير وبعضها على الكناية ، وبعضها على المجاز • مراعياً لجزالة المعنى وفخامته ، ومجانباً عما يوجب ركاكته ،وعليه بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها • والمفهوم من ذلك أن الجرجاني قد تبنى بمسلك المتكلمين في ضرورة تأويل النصوص حول الصفات الخبرية ؛ ويعني ذلك أنه ذهب أيضاً إلى أن رؤية الله ستتحقق بلا كيف(١٨) •

٣ ـ المعجزة والكرامة :

ووجه دلالة المعجزات على النبوة لايكون عن طريق الدلالة العقلية المحضة، بل عن طريق خوارق العادات • فبعض الظواهر التي نراها عند الأنبياء ، كاجتياز السموات ، والمشي على وجه الماء ، تعتبر أفعالاً صادرة منهم ، وأموراً خارقة للعادة المألوفة ، مقرونة بالتحدي مع عدم المعارضة على يد المدّعي للنبوة • وهي رغم ذلك فعل من الله تعالى أو قائم مقامه يُقصد به التصديق،فلذلك نسميها معجزة • وأما ما نرى من الخوارق عند بعض الأنبياء

أثناء الطفولة ، وبالأصح قبـل البعثة ،فهي كرامات من كرامات أوليـاء الله . وهـذا يعتبر دليلاً واضحـاً على صدق الكرامة . ومن الجدير بالذكر أن المعجزة دليل على صدق من ادّعى النبوة ؛ غيرأن من ظهر على يديـه نوع من تلـك الخوارق فلا يدّعي بشيء منها ، وعليناآن نعتبرهـا كرامة له ، إذ قـد تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على مدّعي النبـوة . ويستحيل قـول منكري الكرامة القائلين بأن أمثال تلك الخوارق من الكرامات هي معجزات النبي هذا الموضوع برأي أبي منصور الماتريدي .

٤ ـ الايمـان ـ الاسـلام :

فالايمان عند الجرجاني عبارة عن التصديق فقط، لأنه عمل خاص بالقلب (الفكر أو الذهن) . فالشارع الذي وضع هذا الدين الحنيف قد خاطب الأمة العربية بلغة كانوا يفهمون بها ما يقصده ، والايمان في اللغة العربية ليس إلاّ تصديقاً لشيء ما . فالايمان هو الاسلام ، لأن النص القرآني قد أشار إلى أن لفظتي « المسلم » و « المؤمن » لهما معنى واحد[٢٠] . فلعل الجرجاني قد أخذ في هذا الموضوع برأي أبي منصور الماتريدي .

٥ ـ بـين الايمـان والكفـر :

لا يجوز تكفير أهل القبلة بسبب كونهم من أصحاب الكبائر؛غير أن هؤلاء الذين أشركـوا بالله ، أو تبنوا عقيدة« الحلول »، أو أنكروا الرسالة استهزاء، أو الذين حللوا ما حرم الله ، أو أسقطواالتكاليف الدينية ، فهم جميعاً من أصحاب الكفـر[٢١] .

والجديـر بالاشارة أن الجرجانـي يعتبر في اللغة وآدابها من أبرز اللغويين المنتسبين إلى مدرسة البصرة (البصريون) . فهو قـد وقع في ذلك تحت تأثـير الزمخشري وجمال الدين بن الحاجب[٢٢] . فقد لجأ في مؤلفاته إلى أسلوب بعيد عن السجع والمجاز والاستعارة . وأمـا عن الجرجاني وجانبه الأدبي ،فعلى الباحث مراجعة كتاب : كمال أبي ذئب بعنوان :

Al-Jurjani's theory of poetic Imagery (Wiltshire 1979).

ورسالة الدكتوراه المقدمة من قبل صدر الدين كوموش :

بعنوان Seyyid (Şerif Cürcânî ve Arap Dilindeki Yeri) (Sadrettin Gümüş)

مؤلفاته :

ألفّ الجرجاني قرابة مائة مؤلف بين كبير الحجم وصغيره في علوم شتى : علم الكلام والتصوف والفلسفة والمنطق والفلك والرياضيات والمناظرة والصرف والنحو والبلاغة والتفسير والحديث والفقه وأهمها كما يلي :

أ ـ علم الكلام :

١ ـ شرح الموقف : وهو أشهر الشروح على كتاب «المواقف» لعضد الدين الايجي (استانبول ١٢٩٢هـ/١٨٧٥م) .

٢ ـ شرح العقائد العضديّة : قصر طوب قابو، مكتبة أحمد الثالث رقم: ١٨٨٦ .

٣ ـ شرح الأسماء الحسنى : المكتبة السليمانية قسم مكتبة لاله لي ، رقم : ١٧/٢٤٣٣ .

٤ ـ رسالة في الغرفة الناجية ، في المذاهب . المكتبة السليمانية ، قسم الفاتح، رقم ١٠/٥٤٣٦ .

٥ ـ حاشية التجريد : ويطلق عليه أيضاً اسم « حاشية على تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد » و « حاشية على شرح التجريد » وهو حاشية لشمس الدين الأصفهاني على كتاب العقائد لنصر الدين الطوسي . المكتبة السليمانية قسم قاضي زاده محمد رقم ٥٥ ، وآيا صوفيا رقم ٢٢٧٧ .

٦ ـ حاشية على مطالع الأنظار شرح طوالع الأنوار : وهو حاشية لشرح شمس الدين الأصفهاني على القاضي البيضاوي . المكتبة السليمانية ، قسم آيا صوفيا رقم ٢٥٥٤ .

ب ـ الفلسفة والمنطق والفلك :

١ ـ حاشية على شرح حكمة العين : وهو حاشية على شرح محمد بن مباركشاه على كتاب علي بن عمر الكاتبي . (كلكتا ك١٨٤٥، قازان: ١٣١٩ـ١٣٢٤ .

٢ ـ حاشية على شرح هداية الحكمة : وهو حاشية على شرح محمد بن مباركشاه على كتاب أثير الدين الأبهري. المكتبة السليمانية. قسم آيا صوفيا رقم ٢٤٣٨ .

٣ ـ حاشية على لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار : ويعرف أيضاً باسم « حاشية على شرح مطالع الأنوار » وهو حاشية على شرح قطب الدين الرازي على كتاب سراج الدين الأورموي (استانبول ١٢٧٦ ، ١٣٠٣) .

٤ ـ رسالة في المنطق : كتبها بالفارسية وعرّبها ابنها نور الدين. (استانبول : ١٢٨٨) .

ج ـ اللغة العربية وآدابها :

١ ـ التعريفات : وهو قاموس شهير للمصطلحات وطبع عدة مرات .

٢ ـ شرح العزي : شرح على كتاب الزنجاني . (استانبول : ١٢٦٦) .

٣ ـ حاشية على شرح الكافية : ألّفها على شرح رضي الدين الاسترابادي على كتاب « الكافية » لابن الحاجب . (استانبول : ١٢٧٥) .

٤ ـ شرح الكافية : شرح للكافية بالفارسية . (استانبول : ١٣١١) .

٥ ـ حاشية على المطوّل : حاشية على شرح التفتازاني على تلخيص المفتاح للخطيب القزويني . (استانبول: ١٢٤١) .

د ـ الفقه :

١ ـ حاشية على شرح مختصر المنتهى : وهو شرح عضد الدين الايجي على كتاب أصول الفقه لابن الحاجب . (بولاق ك ١٢١٦) .

٢ ـ حاشية على التلويح : وهو شرح التفتازاني على تنقيح الأصول لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخاري (المكتبة السليمانية قسم جارالله قسم ٤٦٠ ، وقسم أسعد أفندي رقم ٢٩٧٩) .

٣ ـ شرح الفرائض السراجية : شرح على كتاب السجاوندي وله عدة طبعات .

هـ ـ التصوف :

١ ـ الرسالة الشوقية : رسالة تحتوي على أصول للصوفية وهي بالفارسية . (المتبكة السليمانية قسم أسعد أفندي رقم ١٧٥٥/٤) .

٢ ـ الرسالة البهائية : في مناقب الشيخ بهاء النقشبندي . (كشف الظنون : ٨٥١/١) .

٣ ـ تعليق على عوارف المعارف : وهو شرح على كتاب شهاب الدين السهروردي. (المصدر السابق : ١١٧٧/٢) .

و ـ التفسير :

١ ـ حاشية على الكشاف : تناول فيها سورة الفاتحة ، وأول سورة البقرة حتى الآية الخامسة والعشرين ،من تفسير الكشاف للزمخشري ، وطبعت في هامش الكشاف . (بيروت دون تاريخ) .

٢ ـ حاشية على تفسير البيضاوي :(كشف الظنون : ١٩٢/١) .

٣ ـ تفسير الزهراوين : وهو تفسير لسورتي البقرة وآل عمران (المصدر السابق ٤٤٩/١) .

٤ ـ ترجمان القرآن : (طهران : ١٣٣٣) . ترجمات بعض الكلمات في القرآن إلى اللغة الفارسية .

ز ـ الحديث :

١ ـ الديباج المذهب : ويعرف أيضاً «مختصر في أصول الحديث» وهو في

مصطلحات الحديث ، وقد قام بتحقيقه بالاسم الأول عبدالغفار سليمان (القاهرة ،دون تاريخ) وبالاسم الثاني فؤاد عبد المنعم أحمد (الاسكندرية ١٩٨٣) .

٢ ـ حاشية على خلاصة الطيبي : وهو شرح على كتاب أصول الحديث للطيبي. (كشف الظنون : ١/ ٧٢٠) .

☆ ☆ ☆

□ الحواشي :

١ ـ الشوكاني : البدر الطالع ١/٤٨٨ ؛ اللكنوي : الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، ص ١٢٥ .

٢ ـ الشوكاني : البدر الطالع ١/٤٨٩ ؛ اللكنوي : الفوائد البهية في تراجم الحنفية ، ص ١٢٧ .

٣ ـ اللكنوي : الفوائد البهية في تراجم الحنفية، ص ١٢٥ .

٤ ـ اللكنوي : نفس المصدر ، ص ١٢٥ .

(★) كحالة : معجم المؤلفين ، ج ٧ ، ص ٢١٦ .

٥ ـ الأصفهاني : روضات الجنات ، ٣/٤٢٦ .

٦ ـ قينالي زاده : طبقات حنفية : ورق ٢٢ ، اللكنوي : الفوائد البهية ، ص ١٢٨ .

٧ ـ الكاشفي ، رشحات، ١٢٨ ؛ مجدي: ترجمة شقائق، ٤٧ .

٨ ـ كارل بروكلمان : صويلمنت بند ، ٢/٣٠٥ ؛ مكرمن خليل ينانج : مجلة تريغدن سسلر ٢/١٥ ، ص ١١ ؛ السخاوي : الضوء اللامع ، ٥/٣٣٠ .

٩ ـ الأصفهاني : روضات الجنات ، ٣/٤٢٥ ؛ الشوكاني : البدر الطالع ، ١/٤٩٠ .

١٠ـ صدرالدين كوموش :
Tov. Islam Ansiklop. Circanî Maddesi

١١ـ المكتبة السليمانية ـ قسم لالهلي ، رقم ٣٦٩١ .

١٢ـ مطبوع باستانبول ـ ١٢٧٨ .

١٣ـ صدرالدين كوموش: السيد شريف الجرجاني: ١٢٠ـ١٢٥ .

١٤ـ حلمي ضيا اولكن: إسلام فلسفة سي ، ١/١١٤ـ١١٨ .

١٥ـ شرح المواقف : ١/٣٢ـ٣٦ .

١٦ـ اولكن : نفس المصدر ، ص ١١٤ .

١٧ـ شرح المواقف ، ٢/٣٣٥ .

١٨ـ شرح المواقف ، ٢/٣٣٩ ، ٣٦٧ ، ٣٧٣ .

١٩ـ شرح المواقف ، ٢/٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ .

٢٠ـ سورة الذاريات ، ٥١/٣٥ـ٣٦ .

٢١ـ شرح المواقف ، ٢/٤٦٣ .

٢٢ـ صدرالدين كوموش: السيد شريف الجرجاني: ص ١٧٨ .

☆ ☆ ☆

□ المراجع :

١ ـ اوزون جارشيلي ، إسماعيل حقي : علمية تشكلاتي آنقارة ـ ١٩٦٥ .

٢ ـ الأصفهاني ، ميرزا محمد باقر : روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات ، ١ـ٤ ، الطبع الثاني .

٣ ـ ا.س. تريتون : الجرجاني (A.S. Tritton, "al-djurdjani) .

٤ ـ ت.م. جونستون : كتاب ابو داب ١٩٨١ .

٥ – الجرجاني ، علي بن محمد بن علي السيد الشريف : شرح المواقف (١–٢) مطبوع ، بدون تاريخ .

٦ – حسن لطفي Shushud, Master of Wisdom of Central Asia. Oxford. 1983 .

٧ – حلمي ضيا اولكن ك إسلام فلسفي ، استانبول ١٩٨٣ .

٨ – السخاوي، شمس‌الدين محمد بن عبدالرحمن: الضوء اللامع في اعيان القرن التاسع ، (١–١٢) القاهرة ١٣٥٤–١٣٥٥ .

٩ – سركيس ، يوسف اليـان : معجم المطبوعات العربيـة (١–٢) القاهرة ١٩٢٨–١٩٣١ .

١٠– شوكاني ، محمد بن علي : البدر الطالع (١–٢) القاهرة ١٣٤٨ .

١١– صدرالدين كومش : سيد شريف جرجاني ، استانبول ١٩٨٤ .

١٢– طاشكوبري زاده ، احمد افنـدي : مفتـاح السعادة (١–٢) القاهرة ١٩٦٨ .

١٣– عادل نويهز : معجم المفسرين ، بيروت ١٩٨٣ .

١٤– علي محمد حسن أماري : السيد الجرجاني (١٩٦٩) .

١٥– قينالي زاده ، علاءالدين علي بن امر الله بن الحنائي : طبقات الحنفية ، المكتبة السليمانية ، قسم حسن حسني باشا رقم ٨٤٤ .

١٦– كاتب چلبي ، مصطفى بن عبـدالله : كشف الظنـون (١–٢) استانبول ١٩٧١–١٩٧٢ .

١٧– كارل بروكلمان : (GAL, I-II, Leiden 1943-1949; Supl. 1937-1939)

١٨– الكاشفي، حسين بن علي الواعظ: رشحات عن الحيات (ترجة) (المترجم محمد بن محمد شريف العباسي) استانبول١٩٦٩.

١٩– لكنوي ، محمد عبدالحي : الفوائد البهيـة – (بيروت) بدون تاريخ .

٢٠– م. خليـل يينانج : إجازتنامه لروسيد شريف جرجاني (مجلة تاريخـدن سسلر) ج ١ ، العـدد ٣–٩ ، ١٩٤٣ ؛ ج ٢، العدد ١٥ ، ١٩ ، ٢٢ ، ٢٣ ، استانبول ١٩٤٤ .

☆ ☆ ☆

شعر المكدين

محيي الدين حمدي

تمهيد :

شعر المكدين لون من الشعر العربي صاغه شعراء عرفوا بالتسول ، وقد ضاع أكثر هذا الشعر لأسباب تتعلق بنوع حياة قائلية وبنظرة مؤرخي الأدب والنقاد الى هذا الشعر وأصحابه .

وما بقي من شعر المتسولين لم يحظ بالدراسة الكافية قديماً وحديثاً .والدراسات الحديثة التي اهتمت بجوانب من هذا الشعر أثناء بحثها مواضيع أعمّ منه انما وقفت عند بعض المضامين وأهملت جمالية هذا الشعر . وبسبب مجمل ما تقدم لم يشع هذا الشعر على ما فيه من طرافة « فكم من بيت شعر قد سار وأجود منه مقيم في بطون الدفاتر لا تزيده الا خمولاً كما لا تزيد الذي دونه الا شهرة ورفعة »(١) .

والباحث لا يجد في المصادر والمراجع معلومات وافرة مدققة عن حياة شعراء التكدية يطمئن إليها . فالغبن قد لحق هؤلاء الشعراء وشعرهم .

ويفهم من الاشارات المتعلقة بهم أن حياتهم كانت مفعمة فقراً ومعاناة وترحلاً بحثاً عن لقمة العيش(٢) . وهم ثمرة المدينة العربية الاسلامية والأزمات السياسية والاضطرابات الاجتماعية والفتن وغياب العدالة زمن الدولة الأموية والدولة العباسية .

ويعتبر شعراء الكدية جزءاً من فئة الشعراء المنبوذين مثل الصعاليك الفقراء وخلعاء القبائل والفارين من « العدالة » والصعاليك السياسيين في عهد بني أمية،ومثل الشعراء اللصوص المتمردين والعيارين والفتيان والطفيليين في العصر العباسي • ومن نظرائهم الشعراء« المجانين » ، وهم غير المجانين العشاق •

وتتسع حلقة المنبوذين لتضم الأدباء والفلاسفة والفقهاء المغضوب عليهم والمتصوّفة الشعراء الكتاب • ويمكنها أن تتصل بمن كانت حياتهم ــ وهم من أهل الفكر والأدب ــ بين النبذ والتقريب ، وتلامس هذه الحلقة الواسعة كل الأدباء والمفكرين الذين كانوا بعيدين من موضع الحكم والمال والوجاهة وجميع من عاش على هامش المدينة وهم فيها مثل العبيد وأهل البادية المحرومين •

إن أشعار المتسولين الباقية مقطعات وأبيات متفرقة وقصائد قليلة • وقد احتفظ لبعضهم بقصائد مطولة تبلغ مائة البيت أو المائتين(٣) •

وقد جمع أشعار طائفة من المكدين باحث معاصر في كتيب قدم له بمدخل حضاري مفيد ، فعلى هذا المتن نعول في عملنا هذا(٤) وبسبب ما أصاب هذا اللون الشعري وغيره من إهمال تظل الأفكار المعروفة عن الأدب العربي منقوصة لا تقدم له صورة كاملة تفي بكل ألوانه وروافده، لذلك جعلت الغاية من بحثي هذا النظر إلى شعر التكدية باعتباره صوتاً مُقْصَياً لمحاولة التعرف إلى أهم خصائصه الجمالية والمضمونيةومقدار اندراجه في السنة الشعرية العربية السائدة أو ابتعاده منها •

فهل أن الشاعر المتسول المنبوذ أوالذي « أفرد إفراد البعير المعبد » على حد قول طرفة ، ينجز قولاً شعرياً مبايناً فناً ومضموناً للشعر الشائع المعروف ؟

وسأحاول تحقيق هذه الغاية بتناول شعر ثلاثة شعراء متسولين إلا أن النتائج التي سنتوصل إليها تعد مقاربة ناقصة لا تكمل ما لم يدرس كل شعر التكدية •

وهؤلاء الشعراء الثلاثة هم : أبو فرعون الساسي وأبو المخفف عاذر بن شاكر، والأحنف العكبري(٥) •

إن زعيم هذا النوع من الشعر هو أبو الشمقمق (أي الطويل) لافاضته في وصف الفقر ولابتكاره الجمالي فيه والاتجاه به إلى اللون اليومي الشعبي « الواقعي » وقد نهج لاخوانه في المسغبة نهجهم في القول الشعري[٦] .

أبو فرعون الساسي[٧] :

تكاد أشعاره الباقية تبلغ السبعين بيتاً موزعة على مقطعات وأبيات متفرقة تتفاوت طولاً وقصراً ، وعددٍ قليل من القصائد .

فمن أبنية أشعاره وصورها :

- الثلاثية وتتكون من ثلاثة أشطر وكلها مصرعة ذات روي واحد .
- المقطعة المتكونة من أربعة أبيات ويكون أحياناً بيتها الأول فحسب مصرّعاً وأحياناً ترد كل أبياتها مصرّعة .
- المقطوعة المتكونة من ستة أبيات مصرعة كلها ، يعقبها شطر رويّه هو عين رويّ البيت الأول .
- الرباعية وتتكون من أربعة أشطر أو بيتين مصرعين .
- المخمسة وتتكون من خمسة أشطر أو بيتين يليهما شطر . ولكل الأشطر رويّ واحد .
- اليتيم أو البيت الواحد المصرع .

وقد نظم أبو فرعون الساسي على البحور التالية: الرجز ، الوافر ، المجتث، الرمل . وكان أكثر نظمه على الرجز فيمكن اعتباره متخصصاً فيه أو ميالا إليه.

وقد يعسر ادراج شعره ضمن أغراض الشعر العربي الشائعة المعهودة أو التي وضع لها كبار النقاد القدامى القواعد لأن محور شعره هو وصف الفقر ومواطن تجليه في نواحي حياته . ومن النقاد القدامى من عد الوصف غرضا . فهل أن غرضه الشعري هو الوصف ؟ والحال أن الوصف كلمة عامة قد يلحق بها كل شيء وقد تنطبق على كل موضوع أو معنى !

وله هجاء قليل يسخر فيه من لحى المهجوّين أو يعيرهم فيه بالبخل والظلم.

وقد يمتزج هجاؤه بالقول « الفاحش »فهذا الهجاء شبيه بضربة سريعة قاطعة يعقبها صمت . وهو خالٍ من التعيير بضآلة النسب والتجرد من معظم القيم الأخلاقية الشائعة في شعر الهجاء العربي مثل الجبن ...

ولقلة هجائه لا يمكن إطلاق حكم جازم فيه فناً ومحتوى ، وأقصى ما يجوز قوله بشأنه إنه متصل بالفقر أقوى اتصال غير منقطع عن الهجاء الشائع كل الانقطاع ومنه :

ولست بسائل الأعراب شيئاً   حمدت الله إذ لم يأكلوني

ولأبي فرعون الساسي أبيات قليلة يشكو فيها الدهر وقسوته عليه وهي خالية من التأمل الفكري في الزمن وتعاقبه وعلاقته بالموت أو ما بعد الموت .

وله أخرى قليلة يسخر فيها من نفسه وقبح منظره الذي ما أن تراه المرأة حتى تنفر ، ففي البيت الأول يبدو ممتدحاً جماله وفي الثاني عندما يذكر أن المرأة تهرب منه يُعلم أنه قصد الاستهزاء بنفسه ومغالطة القارىء .

وفي البيت الثاني أدخل لفظة عامية .

وله بعض القول الشعري عن عمق محبته لابنته التي يلاعبها ويشمها واصفا إياها بأنها ريحانته . وهذه اللمحة الانسانية نادرة في الشعر العربي القديم المشهور أو غائبة .

وقال مقطوعة « فاحشة » على الرجز تتكون من أربعة أبيات مصرعة كلها، منشئاً بذلك لوحة فنية « داعرة » ولانظنه يقصد إلى مجرد التسلية والاضحاك .

وتتجلّى براعته الشعرية في وصف فقره ومظاهره المتعددة في حياته . فالفقر هو موضوعه الأساس وهو ملهمه إذ يمكنه من الوصف المترابط والتخييل البارع « وقد تقدم الكلام في أن التخييل هو قوام المعاني الشعرية والاقناع هو قوام المعاني الخطابية »[٨] .

نظم أبو فرعون الساسي مقطوعة من أربعة أبيات على بحر المجتث ، وجعل بيتها الأول مصرعاً . وفيها وصف حظه الذي تخيل أنه رآه في النوم[٩] .

تبدأ المقطوعة بفعل « رأيت » محددة زمان الرؤيا وهو النوم وتتخلص من السرد إلى الوصف لترسم خصائص حظ الشاعر ، فحظه في صورة شيخ بلسانه حبسة تمنعه من الكلام ، فالشيخ الذي هو تصوير لنصيب الشاعر في الحياة يجسّد الهرم والعجز .

وفي البيت الثاني الذي هو استرسال في الوصف بجمل اسمية تضاف علامات جديدة إلى هذا الشيخ تزيده انحطاطاً هي العمى والصمم والضآلة وعبء عياله الذي يرهقه .

وفي البيت الثالث المرتبط فنياً بسابقيه تخرج المقطوعة من الوصف إلى الحوار الذي يستهله الشاعر الباث بتحيّة حظه ، وهي تحية ساخرة لأن هذا الشيخ لا يستحق تحية ولا يسمعها . وتكمل السخرية بالاجابة « الفاحشة » التي ردّ بها الحظ على تحية الشاعر إياه . وإجابة الحظ للشاعر تدل على أن رزقه هو القذارة .

ويرد البيت الرابع متمماً جوانب ما سبق ففيه تغيّر التعبير فصار إنشائياً استفهامياً عابثاً دالاً على يأس الشاعر من حظه الذي هو شيخ جامد البطن لا يخرج منه شيئاً . فالأبيات قطعة فنية طريفة اعتمدت أساليب تعبيرية متنوعة وانبنت على تخيل اقتضى وصفاً متلاحقاً مترابطاً حقق على إيجازه وحدة المقطوعة التي استغلّت ظرف الحلم لا لوصف خيال الحبيبة بل لوصف خيال حظ الشاعر الخائب الذي هو رمز للشاعر إذ كلاهما أب وهو أي الشيخ أو حظ الشاعر إشارة إلى منزلة الشاعر الاجتماعية .

وكلام المقطوعة فصيح متين واضح المعاني ، غني الايقاع ، ويبدو لنا أن هذا الوصف للحظ مبتكر في الشعر العربي — فعادة الشعراء عند التعبير عن الحظ العاثر أن يرمز إليه بكواكب النحس .

ثم إن رؤية الشاعر الظاهرة توهم أنه مكتف بتصوير الحظ قانع به وأن تذمّره — إن وجد — لا يبلغ به مبلغ السخط على منزلته في المجتمع والتساؤل عن الحظوظ في مجتمعه وتوزيعها توزيعاً غير عادل ، بيد أن التعمق في صورة حظه كما رسمته المقطوعة يمكّن من الاعتقاد بعدم رضى الشاعر عن وضعه

الاجتماعي ونقده التفاوت وتوقـه إلى حياة قائمة على العدل تضمن له ولأمثاله العيش الكريم • فالصورة في ذاتها دالة على هذا المعنى أو هي قابلـة للذهاب إليه • فلو لم يكن الشاعر ساخطاً لمـا رسم فقره وجمالية الصورة ناطقة بقبح العوز والرغبة في التخلص منه •

وللشاعر مقطوعة تتكون من أربعة أبيات نظمها على الرجز وردت كلهـا مصرعة ومطلعها :

أنـا أبو فرعون فاعرف كنيتي   حـلّ أبو عمـرة وسط حجرتي

وأبو عمرة كناية عن الجوع ، وأبوعمرة في التاريخ كـان صاحب شرطـة المختار بن عبيد ، وقد عرف بأنه ما ان يحل بحيّ حتى يسلبه ما فيـه فينزل بأهله الفقر والجوع •

والأبيات الثلاثة اللاحقة بالأول يمتزج فيها السرد بالوصف امتزاجا تاماً ، وكـل منها يوضح بؤس حجرة الشاعر أو « جحره » بعرض مظهراً لفقره ومعاناته • والمقطوعة كلها وحدة فنية متدرجة العناصر مترابطة الجوانب تخلو من الخطاب المباشر اذ لا خطاب أبلغ من منطق الصورة الصامت • فالمقطوعة عبارة عن لوحة قائمة ترسم واقعـا فاجعـاً بالكلمة الجميلة • وتتخلل نهايات المقطوعـة عبارات « الفحش » الدال على السخريـة المرة من الذات ومن القارىء أو السامع (قارىء وسامع زمنه أولاً) •

ولا نظن هذا « الفحش » لمجرد التزيين وإضحاك السامع ـ وإن كان الفحش شائعاً في الشعر زمن الشاعر ـ بل هـو لوصف الحال أو المبالغة فيهـا باعتماد الخيال على نحو يصدم السامع والقارىء، فالعري كشف عورته ـ وهي ما يجب ستره حسب الأخلاق الرسمية ـ فلا داعي لاكسائها بثوب من كلام أو تجاهلها• « فحـال الشاعر مكشوفـة » لا ينفع في سترهـا جميل القـول • ومن تغضبه عورته فليغضب من عورة العري والحاجة وغياب العدل •

والقول في المقطوعـة فصيح متين سهل ، والأنغام متنوعـة ، وافـرة إذ التصريع المسترسل جعل بعض الأصوات تتجاوب في مقادير زمنية متقاربة •

ومن أمثلة التناغم الصوتي تكرر صوت العين في البيت الأول وورود صوت الحاء فيه • ونظراً لعسر النطق بصوتي العين والحاء أمكن الذهاب إلى أن أصوات

الحلق هذه قد تعزز نغمياً معنى الشدة التي يعاني منها الشاعر • وإذا صح ذلك قوّت الدلالة النغمية الدلالة المعجمية للألفاظ الدالة على عسر حياة الشاعر •

ولأبي فرعون الساسي مقطوعة أخرى نظمها على بحر الرجز تتكون من ستة أبيات مصرعة كلها يليها شطر له نفس روي الأبيات السابقة ، هي عبارة عن سيرة ذاتية وعائلية فيها يشير إلى بؤس أطفاله وسعيه باكراً إلى التسوّل الذي لا يجني منه ما يكفي بعض حاجته •

فهذه المقطوعة هي « سيرة بطن » لا يشبع رغم السعي •

وفي المقطوعة تتعاضد النعوت والأفعال مكونة وحدة متماسكة موجزة • وقد ثمّن بعض النقاد المعاصرين هذه المقطوعة « والقطعة بديعة في تصوير بؤس أبي فرعون وبؤس عياله »(١٠) وعدّها آخرُ وصفاً رائعاً لحال كل المحرومين زمن الشاعر « وهذا وصفاً بعده وصف لما تعيش فيه الطبقة الفقيرة في المجتمع العباسي من بؤس وجوع »(١١) •

انطلق الشاعر في البيت الأول من نعت صبيته بصغار النمل ملخصا بذلك ضعفهم والتصاقهم بالأرض ، وركّز على وجوههم مبيناً سوادها (فلا أنوار فيها تتلألأ •••) مقارنا اياه بسواد القدر للمساعدة على استحضار لون هذه الوجوه الملطخة • والسواد لون موح بدلالات متعددة في الشعر العربي • واستعمال الشاعر لسواد القِدْر غير شائع • فسواد القدر صورة من وضعه « والصور الشعرية (•••) تنظيمٌ جديد للعالم الخارجي »(١٢) •

وكان إيقاع البيت خفيفاً غنياً بالأصوات المكرّرة ، المتقاربة ، المتباعدة ، وبالمفردات المتشاكلة المقادير والأحجام • فمن أبرز ما يتميز به الشعر « الموسيقى والنغم »(١٣) •

وزاد البيت الأول خفة وضوحُ الخطاب ويسره على سلاسته •

وفي البيت الثاني ذكر الباث حلول فصل الشتاء « وهم بشر » (أي أطفاله) بلا ثياب ، فكانت النقلة إلى هذا التحديد الزمني بارعة إذ إن البرد الشديد سيزيد من معاناة أطفاله العراة •

وفي الثالث حدد الشاعر زمن انطلاقه إلى التسول وهو الفجر • وهو بذكره

هذا الزمن يلخص مجموعة تجارب في التسول لا تجربة واحدة في وقت بعينه . وقد ارتبط هذا البيت معنوياً بلاحقه المكون من صور متراكبة تشير إلى التفاف أطفاله حوله والتحامهم به أثناء نومهم وفي لحظة قيامه للحركة والسعي :

وبعضهم ملتصق بصدري وبعضهم منحجر بحجري

وفي باقي المقطوعة استرحام وتذلل وشكوى وتأمل مرّ في منزلة الشاعر لُخِّصَ في شطر خاتم للمقطوعة أقام فيه الشاعر علاقات قولية جديدة أبرزته في وضع بشري خاص :

« أنا أبو الفقر وأم الفقر » .

وله قصيدة تتكون من ثمانية عشر بيتاً نظمها على الرجز وجعل بيتها الأول مصرعاً ، بها توجه إلى الحسن بن سهل[١٤] .

ومراحلها الكبرى تتكون من الدعاء بالخير لحي الممدوح باستعمال صورة تقليدية هي المطر ، ومن ثلاثة أبيات في مدح الحسن بن سهل والأمير العباسي ، ومن قسم يبدأ من البيت الثامن وينتهي عند الثامن عشر أي آخر القصيدة ، وهو مركز على شكوى حاله وتصوير بؤس أطفاله ، والاسترحام .

فالقصيدة من جهة المطلع ومن جهة ما ورد فيها من مدح تكاد توهم أنها نظمت في غرض المدح وفق قالب المدح عند بعض الشعراء وخاصة عند النقاد . والتأمل يبيّن أن مطلعها[١٥] ليس وقوفاً عند طلل يودّ له الماء والحياة بل وقوفاً عند حي عامر أبداً لمحالفة الزمان لأهله المتنعّمين . فالمطلع ليس تقليدياً وإن شابهَه في الظاهر المطالع الشائعة في كثير من الشعر العربي القديم المعروف ولذلك لا نوافق الدكتور حسين عطوان عندما تناول هذه القصيدة وذكر عن صاحبها أنه « استهلها بأبيات وصف فيها الأطلال »[١٦] . ولا أقر هذا الباحث على اعتبار هذه القصيدة « مدحة » كما ذكر ، فهي في شكوى الحال تتوسل ببعض أصداء المديح ، والقسم الثاني المدحي في قصيدة أبي فرعون الساسي موجز جداً . وقد اقتصر فيه الشاعر على مدح الحسن بن سهل بالكرم والخليفة بحسن التدبير ولاحظ طبيعة العلاقة بين الوزير وعائلة الخلفاء . ولذلك لا يعد المدح في هذه القصيدة غرضاً تسمى به القصيدة .

وغرض المدحية التقليدية في الشعر الشائع يستقل بالقسم الأخير من القصيدة أي بعد المقدمة • وقصيدة المدح عند النقاد يجب أن تنصب على المدح وتطيل فيه • وكثير من أشعار الكبار يثبت ذلك وإن لم يتقيد كل الشعراء بهذه الطريقة خاصة من عمد منهم إلى التجديد •

وينبني على ماسبق أن غرض القصيدة التي أنجزها أبو فرعون هو شكوى الفقر وتعديد جوانب العوز في حياة عائلته :

لا يعرفون الخبز إلا باسمه والتمر هيهات فليس عندهم

وفي قسم الشكوى يمتزج السرد بالوصف :

زعر الرؤوس قرعت هاماتهم من البلا واستك منهم سمعهم

وجحشهم أجرب منقور القرى ومثل أعواد الشكاعي كلبهم

ومنهج أبي فرعون في وصف فقر أطفاله غير منهج الحطيئة الذي وصف حال صغاره •

ولئن كان إيقاع القصيدة « الخارجي » تقليدياً فان رويها المزدوج من الوجهة الصوتية ليس شائعاً • والايقاع« الداخلي » صادح طريف بتضمنه خاصة الروي المزدوج في مواضع متفرقة • وقد جعل الرجز كامل القصيدة خفيفة •

إن أبا فرعون الساسي وصّاف بارع وخطابه المباشر قليل وقصائده قصيرة يلج موضوعاتها من غير مقدمات(في معظم الأحيان) ، وإيقاعها متنوع يسير تسايره أقوال واضحة المعاني غالباً • فهو رسّام الفقراء والشعراء المتسولين • ولئن كانت رؤيته متشائمة فهي تبدو مستسلمة مؤمنة بالغيب وأثره في معيشته وفي عيش الناس • و « فحشه » ليس إلا سخرية من نفسه ومن المجتمع ومن الحياة(١٧) •

- أبو المخفف عاذر بن شاكر(١٨) :

تبلغ أشعاره خمسة وعشرين قطعة وهي قطع مختلفة الطول •

فمن أبنية أشعاره وصورها :

ـ المقطوعة وتتكون من ثمانية أبيات، وبيتها الأول مصرّع •

ـ المقطوعة وتتكون من سبعة أبيـات أولها مصرّع •

ـ الرباعية وتشتمل على أربعة أشطر ثالثها يستقل برويّ خاص •

وقد نظم أبو المخفف على مجزوء الكامل والمجتث والمضارع • والايقاع المفضل لديه هو مجزوء الكامل •

وعلى غرار سابقه قد يصعب نسبة شعره إلى غرض محدد من أغراض الشعر العربي المألوفة لدى بعض الشعراء الذين راج شعرهم ، ولدى النقاد القدامى• فشعره يستمد مادته من الفقر، وهـو إذ ينطلق من الفقر يعالجه من وجوه متعددة سالكاً به مسالك نابعة من ذاته فيمتزج ممنى الفقر بمعانٍ أخرى أثناء بناء القطعة الشعرية •

ويمكن أن يعد شعره مدحاً إلا أنه مدح للخبز وتمجيد له دون سواه •ويرد تغني الشاعر هذا في وجوه متعددة متفاعلا مع بعض المعاني الأخرى • ويتصل مدحه الخبز برفض الوقوف على الطلل والمدح(المعروف) والغزل والتغني بالخمرة مما يؤثر في أبنية مقطوعاته وأنواعهـا فيجعلها عصية على التسمية والتحديد•

وقد انعكس ميله إلى مخاصمة شعر غيره على قطعة فبدا فيهـا ميالاً إلى الخطاب المباشر مغلباً إياه على وصف دهاليز الفقر • بيد أن الصور على قلتها غير غائبة عن قوله الشعري •

صاغ هذا الشاعر مقطوعة من ثمانية أبيات[١٩] على مجزوء الكامل وجعل بيتها الأول مصرعاً ، ورويّه صوت التاء المشبعة كسراً •

وقد مهد لما يجوز أن يعتبر غرضها بأربعة أبيات • وجاء غرضها في ثلاثة أبيات ، وختمها ببيت واحد هو نوع من الحكمة أو هو حكمة الفقير الجائع •

وفي المقطوعة يكون البيت الأول والثاني وحدة قولية ومعنوية فيهما بيّن تجنبه الحسان وسعيه إلى الاتصال بأخريات سيذكرهن بعد ذلك ، حالفن أهل النعمة •

ويعد البيتان رفضاً لشعر الغزل وللنسيب في مقدمة قصائد غيره من الشعراء، واتباعاً لسلوك لا يقوم على طلب النساء والتقرب منهن • والخطاب في البيتين لا يخلو من الصورة الطريفة المتأتية من جعل الرغيف في هيئة جوار نعمت بهن عيون أهل الثراء طوال الحياة •

وايقاعهما متنوع الأصوات ينتظمه تكرار بعض الأصوات مثل الصاد واللام والميم والنون • والملفوظ فيهما يمتح من معجم الغزل الرقيق لكن على نحو معكوس يقوم على توظيف بعض معاني الغزل وصوره توظيفاً مضاداً للغزل الشائع •

ويرد البيت الثالث في صيغة الأمر مفتتحه • وقد توجه به الباث الشاعر إلى المخاطب المفرد لينهاه عن الاحتفال بالطلل والوقوف عليه • وفيه ربط الشاعر بين وصف الطلل والجهل ليقنع المخاطب أو لينفره من تلك السنة :

فدع الطلول لجاهل يبكي الديار الخاليات

فمن الواضح أن هذا البيت يدين المقدمة الطللية في الشعر على أيامه خاصة، رابطاً بين القول في الطلل والحرمان من العلم بحقائق الأمور ، إذ الطلل الحق صار فيما لا يُعتبر عند الناس طللاً ،وفي وجوه جديدة من الحياة يُظن أنها عمران أو أنها امتلاء • لقد صار الطلل بمعناه العميق في المدينة وفي حياة طوائف هامة من سكانها محرومة من أبسط وسائل العيش • فلئن أدان أبو نواس الوقوف على الطلل فان سخط أبي المخفف على المقدمة الطللية محكوم بدوافع خاصة غير التي قد تكون وجهت أبا نواس ذلك أن النواسي دعا إلى إسقاط الطلل في أجل التغني بالحياة الجديدة التي وفرتها الحضارة في زمنه• أما أبو المخفف فادانته للطلل راجعة إلى اعتقاده بأن واقعه الصعب أجدر بالقول الشعري وبمقدمته.

ويأتي البيت الرابع في صيغة الأمر نهياً عن المديح وهجاء للمدّاحين واتهاماً لهم بانعدام الرجولة وبانحطاط الكرامة •

فالمدح حسب رأي الشاعر مهانة وتبعية وجبن • فالبيت مزيج من نظرة خاصة إلى غرض المديح والهجاء المستند إلى سلم القيم العربية الاسلامية (النظرية على الأقل) •

ثم تتخلص المقطوعة إلى موضوعها الأساس أو مدحها الجديد وهو تمجيد

الخبز • وقد خصت المقطوعة الرغيف بثلاثة أبيات مترابطة فنياً ، كل منهـا يلمح إلى جانب هام من هذا الممدوح أومن هذا المتغزل به وهو الرغيف •

وفي هذا المدح أو الغزل (فالتفريق هنا صعب) اشادة بجمال الخبز الذي يزينه حبّ الرشاد ، وهو لبهائه الباهر يصبح فوق الوصف فلا يمسك به القول حتى لكأنه (الخبز) كائن خفي مقدس • « يجل عن الصفات » • وبهاء الرغيف لفرادته أثر السحر في الناظر اليه اذا كان ممن له عقلفانه يفقده صوابه ويليهيه عن واجباته الدينية ف « يغلط في الصلاة » •

ولا يخفى اطلاع الشاعر على الشعر العربي من خلال ما تقدم • وهو يعرّض ببعض الشعراء أو يحاكيهم محاكاة ساخرة •

فالاشارة إلى أبي نواس واضحة في قول أبي المخفف «يجلّ عن الصفات» و « يغلط في الصلاة » • فخمرة أبي نواس لا توصف وتفقد ذائقها ملكة الادراك وتبعدُه من الدين • وخبزة أبي المخفف كذلك • فالصور والتعابير تكاد تكون عينها عند أبي نواس وعند أبي المخفف لكن الموصوف مختلف لاختلاف وضع الأول المعيشي والثاني •

وليس مستغرباً أن أبا المخفف « يلاعب » زعيم الغزل عمر بن أبي ربيعة في قوله :

أوانسُ يسلبن الحليم فؤاده فياطول ما شوق ويا حسن مُجتلى

فلجمال الخبز تأثير جمال الجميلاتوأثر الخمر ، وخطوطه المنبثة فيه جمال آخر نوراني لأنها بياض يشع من بين السمرة :

وكأنما نقش الرغيـ ـف نجوم ليل طالعات

فالرغيف هو ما ينير ظلام حياة الشاعر لذلك يختم مقطوعته بحكمة فيها ذم للبخل بالرغيف وتمجيد للجود به للمحتاجين إليه •

لقد تضمنت هذه المقطوعة أصداء من التعابير والصور والمعاني الواردة في شعر الغزل العربي وفي شعر الخمرة منذ الجاهلية إلى أبي نواس • وقد وردت هذه الأصداء في سياق جديد يجعل تغنّي الشاعر بالخبز مبتكراً أو كالمبتكر •

فالشاعر حَرَّفَ بعض المألوف في أغراض أخرى عن وجهه الأصلي ومزجه بجديده النابع من ذاته ورؤيته وحياته فأنجز قولاً شعرياً طريفاً •

إن الخبز هو محبوبه الأول والأخيرفمنه ينطلق وإليه يعود،ووفاؤه له دائم، لذلك يجوز اعتبار أشعاره أنشودة واحدة تتغيرقليلاً أو كثيراً منموضع لىموضع.

ففي مقطوعة أخرى نظمها على المجتث ينهى - ساخراً - عن وصف الطلول ومدح من « أكثروا في اعقار »وينهى عن التغزل بالجواري ويدعو إلى « وصف » خبز « حكته شمس النهار » له «صورة البدر» الذي كملت استدارته:

فليس يحسن إلا في وصفه أشعاري
وذاك أني قديماً خلعت فيه عذاري

وغيره انما كان يصف وجوه الحسان بالبدر الذي صار قمراً . ولعل أبا المخفف يلمح أيضاً إلى عمر بن أبي ربيعة القائل :

وقديماً كان عهدي وفتوني بالنساء

ويمكن الظفر بشعر آخر لأبي المخفف يعرض فيه بأبي نواس ، ففي مقطوعة نظمها على مجزوء الكامل قال :

دع عنك لومي يا عذول فلست أفهم ما تقول
إن الرغيف محبب في الناس مطلبه جميل

ومن ألوان شعره الدالة على الاتجاه بالشعر إلى ما هو يومي معيش ذكره لدفتره الذي سجل فيه أسماء الأغنياءالذين يتصل بهم كل شهر ليتسلم منهم « فلوساً » على حد قوله .

إن شعر أبي المخفف يتضمن رؤيةواضحة للشعر وموقفاً فكرياً جلياً . فرؤية هذا الشاعر تخالف شعر كثير منالكبار المشهورين وترفض أهم أغراض الشعر الشائعة : المديح ، الغزل ، وصفالخمرة . وفي رؤيته نقد لبنية القصيد العربي القائم على المقدمة الطللية أو الغزلية .

ويمكن أن يعد رفض الشاعر للقصيدة العربية خاصة المدحية نبذاً للفكر الذي أسس هذه القصيدة ولمجمل العلاقات الاجتماعية المتصلة بتلك القصيدة وبذلك الفكر(٢٠) .

وهو لا يكتفي بالرفض إذ اقترح بديلاً لأغراض الشعر العربي نابعاً من نوع حياته ورؤيته الذاتية المتفاعلة معها ، ومحور هذا البديل جعل أمور المعاش موضوعاً وحيداً للشعر يلهمه جماليته ، فيكون الشعر تغنياً بالرغيف عن طريق القول ، ويكون الرغيف شعر الحياة • وبهذا الرأي يقصر أبو المخفف الشعر على ضرب من الوظيفة الاجتماعية•ومع ذلك فهذه الوظيفة الاجتماعية لا يُتوسل إليها بالكلام العادي الخالي من لمسة الفن •

وقد ظل شعر أبي المخفف يحاور جمالية الشعر العربي ويستلهمها ويشاكسها معاً (إذ لا يمكن في رأينا للشعر وهو فن أن يعادي شعراً آخر معاداة مطلقة حتى وإن تظاهر بذلك)فرؤية أبي المخفف للشعر جعلت بعض قطعه كأنها تحاكي القصيدة العربية الشائعة ، في المقدمة والغرض ، ولكنها تعمل بالمحاكاة على هدم القصيدة العربية • ففي هذا النطاق تُلحظ تعابير وصور ومعاني غيره من الشعراء (الذين أدان شعرهم ضمناً) المعروفين وقد أوردها أو أورد أصداءها للتلاعب بها ودحضها وبذلك يكون استمدّ من غيره بعض التعابير والصور والمعاني ووظفها توظيفاً جديداً في مدحه الجديد وفي إبراز رؤيته الخاصة للشعر ولواقعه ولمجتمعه وعلاقاته وفكره • ولكن ماذكره على سبيل الدحض صار ، مع ذلك ، مكوناداخلياً من مكونات شعره يهبه وجهه •

ولئن كان أبو المخفف من زمرة سابقه أبي فرعون الساسي يختلف عنه من وجوه جمالية ومضمونية ، فلم يصف مظاهر الفقر وحال مسكنه ولم يقل في « الفحش » وخالف سابقه في التعابيرونوع الصور بحسب طبيعة الموضوع الذي ركز عليه •

فأبو المخفف هو رافض الشعر العربي الشائع وهو مداح الخبز والمنظر للشعر في الرغيف ، الملامس لكبرى القضايا الجمالية والاجتماعية •

ـ الأحنف العكبري[٢١] :

يبلغ شعره ثلاثة وستين بيتاً موزّعة على مقطعات ذات أحجام متباينة • وله قصيدتان •

فمن صور أشعاره وأشكالها :

- الرباعية التي تتكون من أربعة أشطر وفيها يرد الروي حرفا موحداً في الشطرين الأول والثالث لكن حركة الروي في الشطر الأول تختلف عن حركة الروي في الشطر الثالث. كما يرد فيها الروي موحد الحرف والحركة في الشطرين الثاني والرابع.

وللرباعية في شعره وجوه أخرى من ناحية الروي.

- المقطوعة المتكونة من أربعة أبيات غير الملتزمة بالتصريع في البيت الأول وفيها يرد الروي صوتاً واحداً في صدري البيتين الثالث والرابع[٢٢].

- المقطوعة المتكونة من ستة أبيات والمصرّعة في البيتين الأول والرابع.

- القصيدة التي تبلغ عشرة أبيات.

وشعره يغلب عليه القِصر ومقطوعاته متغيرة الأبنية والصور مع قصرها. وقد نُظم على البحور التالية :

الخفيف، البسيط، الوافر، الهزج، مجزوء الرمل ومجزوء الكامل. فهو ليس متخصصاً على نحو جلي في واحد منها وإن كان أميل إلى الخفيف والبسيط.

وقد قال عنه الزركلي : « كثير من شعره في وصف القلة والذلة يتفنن في معانيهما ويفاخر بهما ذوي المال والجاه »[٢٣].

فالفقر هو مادة شعره وروحه لسريانه في كل قوله. لكن هذا « التفنن » في « معاني » الفقر هو ما يحير الباحث في شعره، الراغب في تصنيفه وإدراجه ضمن مألوف الشعر العربي.

فاذا كان الفقر ملهمه فانه قد نحا في طرقه شعرياً مناحي خاصة به متشعبة. والأقرب إلى الصواب أن العوز منطلق قدح في قول الأحنف شرارة معانٍ أخرى كثيرة. فقد عرج الشاعر وهو يتناول الفقر على جوانب أخرى من حياته ناتجة عن الفقر أو مبررة بظاهرة الفقر. والهام في هذا الباب أن الشاعر لا يصف وجوه الفقر أو الجانب الحسي الملموس من الفقر بل ينطلق من الفقر باعتباره فكرة أو واقعاً ثم يغوص في تأمل العوز وأسبابه ونتائجه فيربطه بما يترتب

عليه في حياته مبرراً تسوله واحتياله ٠ والفقر يفتح له باب التفكير في الدنيا وحظوظ الناس فيها والعلاقات البشرية ٠

ورغم قصر قصائده وقطعه قد يتداخل في القطعة الواحدة أكثر من غرض أو معنى أو موضوع ٠ فقد ترد شكوى الحال ممتزجة بالهجاء ، وقد يرد التذمر من الدهر مخالطا للهجاء والتأمل في العلاقات البشرية ٠ وقد ينشىء الشاعر المقطوعة قائمة على الحوار ومجادلة مخالفه في الرأي ٠ وفي شعره يلحظ ميل قوي الى الجدل والتأمل والتعمق في فهم أسرار الأشياء والواقع الاجتماعي ٠ وهو يكشف عن براعة في صوغ الأفكار والمفاهيم صياغة شعرية ولعل الميل الى التجريد من ثمار الثقافة الفلسفية الشائعة في القرن الرابع الهجري ٠

نظم العكبري على البسيط مقطوعة تتكون من أربعة أبيات وجعل موضوعها في تشتّت رزقه في الأرجاء المتباعدة ٠

جاء البيت الأول جملة فعلية يخبر فيها الباث عن تفريق الله لرزق الشاعر وعسر نيله إياه بسبب تشتّته ٠ فالبيت تلخيص لحياة الشاعر ورؤية للحظوظ وكيفية توزيعها في الدنيا ٠

والألفاظ في البيت اقتضتها الحاجة إلى التعبير عن المعنى ولذلك لا يلحظ فيها قصد إلى إحداث نغمية خاصة إلا أن تكرر صوت الراء ثلاث مرات يجعل نغمة بعينها تنساب على مواضع متعددة من « جسم » البيت :

« رزقي » ، « يدرك » ، « التفاريق »

وارتبط البيت الثاني بسابقه مبيناً فشل الشاعر في الاستفادة من الفلسفة والشعر ، فرغم إتقانه لهما فانه لم يتمكن بهما من تحصيل معاشه لذلك لجأ إلى الألاعيب والحيل لينال ما به يقتات ٠ فالبيت ملخص لخيبة الشاعر باعتباره مثقفاً ، دال على انحطاط مكانة الثقافة زمن الشاعر ٠ فالباث يحتج ضمناً على المهانة التي لحقت بالمثقف أو الفيلسوف والشاعر ، وفي القرن الرابع الهجري جاع الفيلسوف أبو سليمان المنطقي والأديب أبو حيان التوحيدي ٠٠٠

ولست مكتسباً رزقاً بفلسفة ولا بشعر ولكن بالمخاريق

ويبدو أن تكرر صوت السين المهموس يمكن البيت من بعض الانسجام الايقاعي . وصوت النون الخيشومي المعاد خمس مرات (مكتسبين ، رزقن بفلسفتن وبشجون ، لكن) قد يحدث نغمية شبيهة بالأنين وبذلك يلتحم أنين الأصوات بأنين المعاني . ثم ان الانسجام الصوتي ماثل في آخر البيت الأول (التفاريق) وآخر البيت الثاني (المخاريق) أما الثالث فوضّح ـ بخطاب أسمى ـ شيوع أمر احتيال الشاعر بين الناس و « رواج » الشاعر في القرى . فالاحتيال أصبح قيمة يتباهى بها الشاعر . وهذا ينبىء بأن سلم القيم في عصر الشاعر قد تغير . وموضوع الخداع من أجل الرزق شائع في مقامات بديع الزمان الهمذاني .

وقال مقطوعة على الخفيف ، تتكون من ثلاثة أبيات ، وقد ورد بيتها الأول مصرّعاً . وموضوعها مزيج من وصف فقر الشاعر وذله . واللافت للنظر فيها بروز معنى الغربة والاحساس القوي بها .

عشت في ذلة ، وقلة مالٍ   واغتراب في معشر أنذالِ

والبيت يتضمن الهجاء أيضاً ، وقد ختمها الشاعر برأي في رزقه يدل على معرفة الشاعر ببعض جوانب علم الكلام وفكر المعتزلة :

لي رزق يقول بالوقف في الرّ   أي ورجل تقول بالاعتزال

وله رباعية على البسيط يتخذ فيها الحلم إطاراً لوصف الدنيا باستعمال بعض التعابير والصور الغزلية . وفيها يمتزج وصف الدنيا بهجاء الأثرياء بالبخل والاستحواذ على متاع الدنيا :

رأيت في النوم دنيانا مزخرفة   مثل العروس تراءت في المقاصير
فقلت جودي،فقالت لي على عجل   إذا تخلصت من أيدي الخنازير

وقد قال رباعية على البسيط تأمل فيها تشرده ووحدته وقارن حاله هذه بحال بعض الحشرات منتهياً إلى تقرير تفوق هذه الحشرات عليه في التنعم بسكن وإلف وأنيس .

وفي هذه الرباعية تنوع الايقاع وانتظم بالتزام صوت واحد روياً لكل شطر مع بعض التنويع في حركة ذلك الروي :

العنكبوت بنت بيتاً على وهن   تأوي إليه ومالي مثله وطن
والخنفساء لها من جنسها سكن   وليس لي مثلها إلف ولا سكن

ويتضح من هذه الرباعية حنين الشاعر إلى الاستقرار المادي والنفسي

وللشاعر مقطوعة على مجزوء الرمل تتكون من خمسة أبيات موضوعها قائم على « الفحش » والتلميح إلى ظاهرة اللّواط • وفيها تعريض بسعيد ابن جبير وإشارة إلى بعض ما ورد في القرآن متصلاً بناقة صالح وعقرها•ويبدو « فحشه » متجهاً إلى الواقع وتصويره ومثل ذلك واضح في مقطوعة تصور زيارة الشاعر للماخور وسكره فيه وتعرضه إلى الضرب :

وصرنا من أذى الصفع   كمثل العمي والعور

وقد قال الشاعر قصيدة على مجزوء الرمل تتكون من ستة عشر بيتاً نزعتها زهدية وعظية تذكر بزهديات أبي العتاهية • بيد أن الزهد عند الأحنف ليس متصلاً بفكرة الموت وما بعده بل هوزهد اضطراري راجع إلى الفقر والذل وفساد أخلاق الناس وجهلهم وغياب الصديق • والقصيدة تلخص وضعه المعيشي وتجاربه وتأملاته في الناس الدالة على تشاؤمه :

أفّ من معرفة النا   س على كل سبيل

وقد استهل الزهدية بقوله :

من أراد الملك والرا   حة من هم طويل
فليكن فرداً من النا   س ويرضى بالقليل

وقد فخر في قصيدة على الهزج تتكون من عشرة أبيات بالانتساب إلى « بني ساسان » إخوانه في التسول وذكر توزعهم على الأقاليم وبين لبّ منهج التسول السلمي المكتفي بالحيل :

قطعنا ذلك النهج   بلا سيف ولا غمد

فالأحنف العكبري ينطلق من الفقرموسعاً خياله الشعري ليلامس كبرى القضايا فيتأمل في الأسباب والعلل والوسائل والنتائج ويفحص أحواله وأحوال

معاصريه وينقد الحيف ساخطاً على لؤم البشر وغياب القيم الأصيلة مازجاً التأمل بالاستهزاء متوجعاً من الوحدة والغربة· فهو « فيلسوف » الشعراء الجائعين ·

إن شعر المكدين الذي حاولنا تحليل جوانب منه يكون لونـاً واحداً يشمل فروفاً متعددة نثرية. فالفقر مادة يتخذها شعراء التكدية ليعبر كل منهم عنها بقول شعري خاص لا يعدم بعض الشبه مع غيره· فالموحد بينهم نظمهم قطعاً قصيرة متنوعة الأحجام تخلو من المقدمات ، واختيارهم البحور القصيرة الخفيفة · وجعلهم معظم قطعهم أو قصائدهم تخضع لموضوع واحد من أول بيت إلى آخر بيت، واستعمالهم الكلام السهل الواضح المعنى والالتزام بالفصحى ·

والمفرق بينهم ميل هذا الشاعر أو ذاك إلى أوزان دون غيرها ، والايقاع الداخلي ، ونمط التعبير وتوليف المفردات وأشكال الصور الفنية المختارة ، ومدى الميل إلى الخطاب المباشر واعتماد الصور أو الخيال ، ونوع التفاعل الوجداني مع تجربة الفقر وما يوحيه الفقر إلى هذا الشاعر أو ذاك من مواضيع ومعان ترتبط بالعوز ·

وفي باب المعاني يجمع بينهم الاقرار بالفقر أو التسليم لوجوده في حياتهم ، والشكوى منه والسعي إلى تجاوزه سعياً فاشلاً ·

وما يجمع بين بعض منهم فحسب ،على نحو جلي ، السخط على المجتمع ونقد عيوبه وتقرير غياب القيم فيه والتسليم للأمر الواقع والتفسير الغيبي لظاهرة الفقر والشعور بالانتماء إلى الاخوان في التسول وكذلك معنى «الفحش» ·

فأبو فرعون الساسي نظم القطع المختلفة الأحجام والأبنية وتميز بالرجز والايقاع الداخلي ·

ورغم نظمه في مواضيع الهجاء وشكوى الدهر فالفقر ومظاهره المحسوسة في حياته ونتائجه ، هي الموضوع الأثير لديه ·

وقطعه تغلب عليها وحدة الموضوع والخطاب عن طريق الصور والسرد · ولديه ميل إلى الفحش وبعض هجاء ·

أما أبو المخفف فشعره مقطعات بحورها خفيفة ، وميله أوضح إلى البحور المجزوءة ومجزوء الكامل هو وزنه المفضل ·

ولئن كان الفقر مادة شعره الأولى فانه نحا في التعبير عنه منحى خاصاً ظهر في تمجيد الخبز لا الاعتناء بوصف أشكال بروز الفقر في حياته . ولديه هجاء متصل برؤية فنية فكرية إذ هو يرفض شعر المدح والغزل والخمر والفكر المولد لشعر هذه الأغراض والواقع الاجتماعي الممتزج بشعر المدح والغزل والخمر ، أي التفاوت الاجتماعي وحاجة بعضهم إلى ملء الوقت بالخمر والمغامرات العاطفية .

وليس في شعره خضوع للدهر أو تعليل غيبي للفقر . وشعره يخلو من المقدمات وينصب على موضوعه مباشرة وفيه امتزاج بنسب متفاوتة بين الخطاب المباشر (لعله الأوفر) والخطاب عن طريق الصور .

أما الأحنف العكبري فمعظم شعره مقطعات وله بعض القصائد القصيرة . ورغم ميله الى البحور الخفيفة فانه لا يعد ملتزماً بوزن دون آخر ، وهو يستوحي الفقر لكنه لا يصف وجوهه المختلفة في حياته اذ يقرر فقره وذله واغترابه ووحدته كما لو كان يمر من الفقر الى ما ينتج عنه أو يتأمل حال الفقير وفشله في محاولاته للخروج من وضع الفقر كما يعلل هذه الخيبة ويتضمن شعره تأملات عميقة في قيم عصره وعلاقاته البشرية وغياب الصداقة فيه ويبدي في شعره روحاً شبه فلسفية ومعرفة كلامية وأفكاراً زهدية . فهو أميل من سابقيه الى التجريد الفكري ،فكأنه « منظر » شعراء التكدية .

وتتداخل في قطع الأحنف المواضيع فلا تُردّ غالباً إلى موضوع واحد رغم استلهامها الفقر والتحليق حوله . وفي شعره بعض الميل إلى الفحش المتصل بحياة المتسول وهو ميال إلى الخطاب الصريح ، قليل الصور . وتبدو رؤيته للعالم واقعية مترددة بين التمرد والاستسلام .

ومهما كان هذا الشعر بروافده الثلاثة لصيقاً بالواقع فانه قائم على مقدار هام من الخيال الفني . فالفقر مادته الأساس ومنها يتفنن في توليد المعاني، وقد اقتضى هذا المضمون وما نشأ منه وما اتصل به من معان بنية واضحة هي القصيدة القصيرة الخالية من المقدمات المنصبّة على غرض واحد أو جزء منه به تحيط إحاطة عامة أو مفصلة قليلاً ،وفي هذا الشعر تتحقق الوحدة الفنية غالباً.

ونغمية هذا الشعر الخارجية هي المتولدة من الأوزان الخفيفة التي تعضدها الأنغام الداخلية المتنوعة فتزيد هذا الشعر خفة وانسجاماً وغنى .

فخفة هذا الشعر راجعة إلى قصر القطع والقصائد ونوع الايقاع • ويزيد من هذه الخفة يسر اللغة ووفرة الصور المحسوسة وشيوع التعابير الطريفة في حال الميل إلى الخطاب الذهني • ولعل هذه الخفة كانت ناتجة عن رغبة الشعراء المتسولين في الافادة من شعرهم • وليس مستغرباً أن نفترض أنهم كانوا يستعملون هذه المقطوعات والأبيات القلية المتفرقة والقصائد القصيرة اليسيرة على السمع في التسول • فمن الممكن أنهم كانوا ينشدون شعرهم عند التسول للتأثير في السامعين •

ويستنتج مما سبق أن وضعهم الاجتماعي حدد لهم الموضوع الأساس لشعرهم وهو الفقر ، وكذلك وسائله الفنية • وإذا كان الشعر يمكن أن يستلهم موضوعه من الواقع أو من حياة المتسول فان القرابة الجمالية بين شعر المتسولين وغير المتسولين تجعلنا نرتاب في أن تكون جمالية شعر المكدين متأتية من علاقة هذا الشعر المباشر بالواقع ومن وظيفته الاجتماعية وفائدته ، فلا بد للجمالية المحضة أن تتأثر بعوامل فنية غير اجتماعية توجد في شعر أنتجه غير المتسولين • ولعل الأقرب إلى الصواب هو تفاعل العوامل الخارجية (الاجتماعية) والفنية في تحديد جمالية شعر المكدين •

ولشعر المتسولين بالنظر اليه في كليته وتفاعل مضامينه وصيغه الفنية مقومات جمالية ومضمونية واضحة متفاعلة تجعله لوناً قائم الذات في الشعر العربي ، فهو تيار واحد متعدد الفروع أو لون واحد غني بالتفاصيل ، فيكون كل شاعر صوتاً متميزاً داخل التيار العام الموحد للجميع • فلئن كان الفقر مادة الجميع فمعالجته تختلف من شاعر الى آخر بحسب رؤية كل شاعر للفقر ووفق تجربته الخاصة وحسب ثقافته الشعرية أي أن ذاتية الشاعر أو روحه تتحكم في نوع قوله الشعري • فانطلاق الجميع من موضوع الفقر لا يعني أنهم ينشئون حتماً شعراً واحداً وإن تضمن عناصر متشابهة متعددة • فالشعر باعتباره فناً أو عدولاً يعسر تصور انطباقه على بعضه انطباقاً تاماً ، فمهما وحد الفقر في الواقع بين الشعراء والمتسولين فكل منهم يعيش على فقره على نحو ذاتي • وتزداد هذه الذاتية اتساعاً عند التعبير الشعري عن ظاهرة الفقر • بل ان التنوع قائم داخل أشعار الشاعر الواحد •

وشعر المكدين في جملته على هامش الشعر العربي الذي شاع وكرّسه اللغويون والنقاد ومؤرخو الأدب والفقهاء والحكام والذوق العام • ويعزى نعته بالهامشي إلى خصائصه الجمالية ومحتواه وإلى ضياع كثير منه وعدم شيوعه وقلة اعتناء الباحثين به •

ولئن كان شعر المكدين حضرياً وابناً « غير شرعي » للمدينة العربية الاسلامية في القرن الثاني (وربما بدايات الثالث) والرابع الهجريين فله قرابة لا تخفى بشعر الصعاليك منذ الجاهلية إلى أيام الدولة العباسية مضموناً وشكلاً فنياً ٠

فشعر الصعاليك مادته الأولى الفقر والجوع ٠ والشاعر الصعلوك يصف فقره ويبرز أنفته ونفوره من الغنى المرتبط بالذل ٠ أما الشاعر المتسول الحضري فهو يصف فقره أو يعلنه ويقربذله ، وتسوله برهان ذلته بقطع النظر عن نقمته على المجتمع إن وجدت ٠

وكان شعر الصعلكة بجميع ألوانه وفي مختلف أطواره التاريخية قطعاً قصيرة في معظم الأحيان ، خالية من المقدمات ووصف الرحلة لذلك كانت أشعارهم « متلاحمة ومتماسكة تتمثل فيها الوحدة الموضوعية بأجلى صورها »(٢٤) ٠

وبنية شعر المتسولين وشعر الصعاليك (بالاضافة إلى أشعار أخرى لفحول ولغير فحول شائعة أو غير شائعة) تثبت من ناحية الدخول في الموضوع دون مقدمات ، والانصباب على غرض واحد أساس أن ما يدعى لدى بعض النقاد بنية ثلاثية للقصيدة العربية يحتاج إلى مزيد تثبت ، فليس مقنعاً كل الاقناع قول «أندري ميكال»:«القصيدة (...)قدتقولب شيئاً فشيئاً في هذا التطور الثلاثي العناصر الذي سرعان ما سيجعل منه أصحاب النظريات أنموذجاً »(٢٥) ٠

فلم تكن كل القصائد في مدونة الشعر على قالب ثلاثي، وانما كان بعض الشعر الذي شاع واستحسنه النقاد يتبع هذا القالب الثلاثي(٢٦) ٠

ويتصل شعر التسول من جهة النظم على البحور الخفيفة مثل الرجز بشعر الصعاليك وغيرهم أيضاً ٠ ويقرّبه من شعر الصعلكة تركيزه على القصائد القصيرة المتنوعة التي منها الرباعيات والمخمسات وكذلك قصده إلى الموضوع دون مقدمات طللية أو غير طللية ذلك أن القطع القصيرة لاتحتمل التفاتاً إلى التقديم ويلامس شعر التسول من ناحية قصر القصائد شعر كثير من الجاهلية إلى أيام الدولة العباسية ...(٢٧) ٠

وقد نظم بعض شعراء الجاهلية الرجز ارتجالاً • وكان نساء مخالفي الرسول يقلن الرجز ويضربن الدفوف في المعارك لبث الحماسة في نفوس رجالهن مثلما فعلن يوم أحد •

نحن بنات طارق • نمشي على النمارق ، مشي القطا البوارق(٢٨) •

والرجز يعني في العربية « الخفق والاضطراب » و « بفضل ما فيه من سعة عروضية كان أيسر منالاً من البحور الأخرى »(٢٩) •

ويبدو أنه بحر « يثير الانفعالات »(٣٠) وفي الجاهلية استعمله الشعراء لتادية اغراض الفخر والهجاء والرثاء والمدح والحكمة والصيد• وبعد ذلك اتسع مجال الرجز ليستوعب القصص والوصف وخاصة التعليم لأن ايقاعه يساعد على حفظ المعلومات وقد « لقي في العصر الأموي عناية خاصة عند كثير من الشعراء فاخذوا يذهبون به مذهب القصائد »(٣١) •

وأول من اتجه بالرجز إلى القصيدة فأطاله الأغلب بن عمرو بن عبيدة بن حارثة العجلي وكان مخضرماً •

ولحميد بن ثور الهلالي مخمّسة أربعة أبيات منها في النسيب والشطر الأخير في مدح الرسول وكلها مصرعة بنفس الرويّ •

ولذي الرمة رجز طويل مطلعه :

ذكرت فاهتاج السّنام المضمّر   وقد يهيج الحاجة التذكّر(٣٢)

وكان رؤبة بن العجّاج (توفي عام ١٤٥ هـ) ، من أعراب البصرة راجزاً مشهوراً وله مخمّس •

والرجز كما في دائرة المعارف الاسلامية « قد يجتزأ فيه بالتفعيلتين تكرران مرّتين » وقد مر بأطوار متعددة أخذ فيها صوراً مختلفة ففي مستهل الدولة العباسية نشأ نوعان جديدان من الرجز بسبب ملل الناس من الأبيات الرجزية ذات المصراع الواحد ، « الأول منهما كان بتقفية المصراعين على قافية واحدة والثاني وهو أندر كان يجعل خمسة مصاريع في المقطوعة على قافية واحدة»(٣٣) وبذلك عرفت المقطوعات المكونة من بيتين ومن خمسة أبيات • وتسمى الأولى

« المزدوجة » والثانية « المخمسة » ومن أقدم شواهد المزدوجات ما قاله أبو نواس وأبو العتاهية . ومن أقدم المخمسات ما نظمه بشار بن برد .

إن الميل إلى الرجز جزء من اتجاه الشعراء إلى الايقاع الخفيف في نطا تجديد نغمية الشعر العربي خاصة ومختلف مقوماته الجمالية عامة .

ففي القرن الأول الهجري نظم الشعراء على الأوزان الخفيفة مثل الواف والخفيف والرمل والمتقارب والهزج . فالوليد بن يزيد اختار الأوزان الخفية والمقطعات واللغة المألوفة .

ومما شاع في القرن الثاني الهجري مجزوء الكامل ومجزوء الرجز والبسيط والمخلع ومجزوء المنسرح والهزج والمضارع والمقتضب والمجتث والخبب ومجزو المقتضب ومجزوء المتقارب .

وقد جدد الشاعر رزين العروضي في الوزن فنظم على غير أوزان الخليل متابعة لعبدالله بن هارون « فرزين أتى فيه (الشعر) ببدائع جمة »[٣٤] ورزين هذا من أصحاب الشاعر دعبل الخزاعي وقد توفي عام ٢٤٧ هـ .

كما جدد الشاعر سَلْم الخاسر في الوزن . ومن أهم المجددين في الشعر مطيع بن اياس (توفي ١٧٠ هـ) .

وما يجدر ابرازه أن شعر الشعراء المتسولين لم يخرج عن الأوزان العربية ولكن كان يميل الى بحور خفيفة استعملها غيرهم من أهل التجديد في الشعر العربي خاصة القرن الثاني الهجري ومع ذلك فاستعمال الشعراء المكدين للأوزان الخفيفة وما يتص بالايقاع عامة كان يحمل بصمات ذاتية فقد نوع بعض الشعراء المتسولين في نظام الروي والمعلوم أن الضجر بالروي الموحد لوحظ عند غير المكدين ، فأبو العتاهية تحرر أحيا من القافية .

وقد فاضل بعض النقاد بين البحور فعدّوا بعضها عنواناً على الفحولة ورأوا في الخفيفة (أو في بعضها) علامة على ضعف الشاعر ، فحازم القرطاجني لا يستحسن السريع ولا الرجز « ففيهما كزازة » في رأيه ولم يعجبه الهزج أيض وقلل من شأن المجتث والمقتضب واحتقر المضارع « فأما المجتث والمقتضب فالحلاو فيهما قليلة (...) فأما المضارع ففيه كل قبيحة ولا ينبغي أن يُعد من أوزا

العرب »[٣٥] • لأن طبع العرب أرقى في تصور حازم من أن ينتج هذا الوزن وقرر أن المضارع « يدنس أوزان العرب» •

ويتضح مما سلف أن الشعر العربي تجددت جماليته (كما تطورت مضامينه) تجدداً ذا بال في القرن الثاني الهجري بحسب الأوضاع الطارئة والحاجات الجديدة[٣٦] بيد أن المحافظة على وجوه القديم في الشعر العربي ظلت قائمة في القرن الثاني الهجري (مروان بن أبي حفصة العتابي ، يزيد بن ضبّة ...) وظل القديم ماثلاً حتى في شعر كبار المجددين مثل بشار وأبي نواس... والمتني لاحقاً • ولقد رفض بعض الشعراء المتسولين الوقوف على الطلل ولكن الدعوة إلى رفض الوقوف على الطلل قديمة • ففي زمن بني أمية دعا عبد الله بن أبي أمية إلى نبذ الطلل • ولذلك يحتاج مايشاع عن سبق أبي نواس إلى رفض الطلل إلى التعديل • ومنذ الجاهلية قال الشعراء قصائد خالية من الطلل ومن التقديم عامة.

ويتصل شعر المتسولين لما فيه من تركيز على الفقر وغلاء المعيشة ببعض ما ورد في شعر أبي العتاهية :

من مبلغ عنّي الامام   نصائحاً متواليه
إني أرى الأسعار   أسعار الرعية غاليه

بيد أن أبا العتاهية شكا الفقر إلى الخليفة ناطقاً بلسان العامة والمتسولين، والشعراء نطقوا عن فرديتهم ومشاكلهم الخاصة في الغالب •

ويمكن القول إن شكوى الحاجة مبثوثة ضمناً أو صراحة في الشعر الجاهلي (طرفة ..) والاسلامي (الحطيئة ..) وماتلاهما لكن الفقر وما يتصل به من معان ونوع التعبير عنه وعن تلك المعاني تجعل شعر المتسولين متميزاً بلونه • ويشابه « فحش » الشعراء الفقراء شعر المجون وتحدي القيم التي يدعو المحافظون إلى التمسك بها • و « الفحش » قديم في الشعر العربي ، إذ وجد في شعر امرىء القيس والنابغة الذبياني وطرفة •••وينسب إلى الوليد بن يزيد التهتك في الاسلام فهو « أول من فتح للشعراء باب الاباحة والتعبير الحر عن مختلف نوازع

نفوسهم وشهواتها » وقد اشتد أمر المجون في القرن الثاني الهجري • فأبو دلامة الجون (توفي عام ١٦٠ هـ) يتصيد التعابير الماجنة ويتناول في شعره جميع ألوان التهتك والخلاعة »[٣٨] •

ونجد المجون في مؤلفات بعض الكتّاب مثل الجاحظ والتوحيدي وابن حزم... فلعل النظرة إلى ما يعد اليوم فحشاً كانت مرنة متسامحة •••

وللهجاء في شعر المتسولين أواصر صلة بشعر المجددين خاصة • فالذمّ فيه هو تعيير بالبخل الذي يمنع الأغنياء من إعانة الشاعر الفقير وهو كذلك مؤاخذة للأصدقاء والأقارب على غدرهم •

والفخر لديهم قائم على الخصال الفردية مثل الذكاء أو الشعور بالانتساب إلى فئة المتسولين •

ولعل غياب بعض المعاني الشائعة عن شعرهم يدل أيضاً على منحى شعر التسول من جهة القيم ففي شعرهم تنعدم تقريباً المغامرات العاطفية المثالية الملتهبة • وليس في شعرهم ذمّ لوضاعة النسب وغياب المجد ، والجبن ، وعدم التقيد بتعاليم الدين والأخلاق المحافظة • كما يخلو من الافتخار بالأصل العائلي والقبلي •

فبعض آرائهم الأخلاقية عامة شائعة لدى غيرهم لكنها ترد في شعرهم في سياق خاص •

وفن الوصف لديهم مركز على الفقر لذلك خلا شعرهم من وصف الطبيعة والرياض والمياه والسحاب والفرس ••

وتبدو رؤية الشعراء المتسولين للمجتمع والحياة ذات لون خاص رغم صلتها من نواح بالرؤية العامة للمجتمع والحياة في شعر الآخرين لارتباط رؤية المتسولين بتجربة الفقر والقول الجمالي المعبر عنها • ويمكن أن نعد أشعارهم عامة احتجاجاً قوياً على منزلتهم وتوقاً إلى مجتمع عادل •

والتأمل في شعرهم فحص للزمن التاريخي الذي لم يجد بشيء ، وإبراز للشعور بالوحدة والغربة وتأملاتهم تخلو من البحث في « الماوراء » وإن كانوا يؤمنون بالله .

لقد أسس شعر المكدين جمالية الفقر الحضري في الشعر العربي . فظاهرة الفقر الحضري لون حديث في الحياة العربية اقتضت جزئياً جمالية جديدة ملائمة تأثرت دون شك بفن الشعر ، ما صوّر منه الفقر وما لم يعن به متجهاً الى مواضيع أخرى . ومعنى ذلك أن ممارسة الشاعر للتسول وعيشه على هامش المجتمع الفاعل في الحياة وجّها شعره وجهة خاصة ولكنهما لم ينتجا جمالية منفصلة كل الانفصال عن الشعر الآخر الشائع ... وينبني على ذلك أن جمالية الشعر عامة والمجدد خاصة توحد بين شعر المتسول وشعر غير المتسول دون أن تلغي أثر حياة التسول في شعر المكدين اذ ان المعاني (مجردة) وثيقة الصلة بتجارب الشعراء في الحياة .

فكأن الشعر أكبر من الوضع الاجتماعي للشعراء الذين لهم مراتب اجتماعية متباينة ولكنه لا يطمس ذاتية الشعراء ذلك أن جوانبه الجمالية المحضة يمكنها أن تعبر عن تجارب مختلفة .

ورغم اندراج شعر المكدين في مجرى الشعر العربي عامة ، من وجوه وفي حركة التجديد خاصة في زمنه . يظل بالنظر إليه في كليته وفي تفاعل طرائقه الفنية مع معانيه وفي رؤيته النابعة من ذلك التفاعل، لوناً طريفاً مستقلاً مهجته فقر مادي وغنى جمالي اتجه بالقول الشعري إلى الواقع ينهل منه ويبدعه معاً باعتماد الخيال لأن استلهامه الواقع لايعني أنه ينقله نقلاً تاماً .

☆ ☆ ☆

□ الهوامش :

١ ـ الجاحظ : الحيوان ـ تحقيق عبدالسلام محمد هارون ـ دار إحياء التراث العربي ـ الجزء الثاني ـ بيروت (د ، ت) ص ١٠٣ .

٢ ـ من المكدين من أثرى بعد إملاق ، مثل الأديب خالد بن يزيد مولى بني المهلب الذي يعرف بخالويه المكدي : انظر : معجم الأدباء لياقوت ـ المجلد السادس ـ الجزء الحادي عشر ـ ط ٣ ـ دار الفكر (د.م) ١٩٨٠ .

٣ ـ عبارة المطولات معقدة لأنها مصطلحات الكدية السرية ونظام حياة الشحاذين .

٤ ـ أحمد الحسين : أشعار الشحاذين في العصر العباسي (جمع وتحقيق) ـ الطبعة الأولى ـ دار الجليل للطباعة ـ دمشق ١٩٨٦ ـ ١٢٣ ص .

٥ ـ مما يعقد البحث عن الشعراء المتسولين في المصادر والمراجع اضطراب أسماء وألقاب بعضهم أو كثرتها .

٦ ـ من شعره الذي يشير إلى ما ذكرت :

ولقد قلت حين أحجرني البرد (م) كما تحجر الكلاب ثعاله
في مبيت من الغضارة قفر ليس فيه إلاَّ النوى والنخاله

ما جمع الناس لدنياهم أنفع في البيت من الخبز

ولقد أفلست حتى حلَّ أكلي لعيالي

٧ – يبدو ان اسمه هو شويس وهو اعرابي تيمي من بني عدي الرِّباب • وفي اسمه واصله اختلاف ، كان يلقب بسلمان البصرة ينسب الى الساس وهي قرية قريبة من واسط ، احيانا تكتب نسبته الشاسي والشاشي • عاش في القرن الثاني الهجري ، ينسب إليه ديوان في ثلاثين ورقة •

٨ – حازم القرطاجني : منهاج البلغاء وسراج الأدباء – تقديم وتحقيق محمد الحبيب ابن الخوجه – دار الغرب الاسلامي – ط ٢ – بيروت ١٩٨١ – ص ٣٦١ – والملاحظ ان حازماً يقبل في موضع آخر بالمعاني الخطابية في الشعر وفق شروط •••

٩ – رأيت في النوم بختي في زي شيخ أرتّ
أعمى أصم ضئيلا أبا بنين وبنت
فقلت حيّيت رزقي فقال : رزقك باستي
فكيف لي بدواء بليّن بطن بختي

١٠– د. شوقي ضيف : الشعر وطوابعه الشعبية على مرّ العصور – مكتبة الدراسات الأدبية – ط ٢ – دار المعارف (د.م) (د.ت) – ص ٨٩ •

١١– الدكتور حسين عطوان : الشعراء الصعاليك في العصر الأموي – مكتبة الدراسات الأدبية – دار المعارف – مصر (د.ت) ص ٨٦ •

١٢– د. صبحي البستاني : الصورة الشعرية في الكتابة الفنية – ط ١ – دار الفكر اللبناني – ١٩٦٦ ، ص ١٥ •

١٣– الدكتور ابراهيم أنيس : موسيقى الشعر – مكتبة الأنجلو المصرية – ط ٥ القاهرة ١٩٨٧ – ص ١٧ •

١٤– وزير المأمون وقد توفي عام ٢٣٦ هـ •

١٥– سقيا لحيٍّ باللوى عهدتهم منذ زمان ثم هذا عهدهم
عهدتهم والعيش فيه غرَّة ولم ينا والحدثان شعبهم

١٦– الدكتور حسين عطوان : الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الأول – طبعة أولى – دار الجيل ١٩٨٨ (د.م) – ص ٩٩ •

١٧– من أقواله الطريفة في وصف دواعي غلق مسكنه :

منزل أوطنه الفقر فلو دخل السارق فيه سُرِقا

وسيظل صدى صوته يردده :

••••• وجرابي خال ••••• والدقيق غال

١٨ـ اسمه عاذر بن شاكر وأبو المخفف لقبه ، عاش زمن المأمون وسكن بغداد ، وبها تسول على ظهر حماره .

١٩ـ جانبتُ وصل الغانيات ... وصحوت عن وصل اللواتي
نعمت بهنّ عيون من ... واصلنه حتى الممات
فدع الطلول لجاهل ... يبكي الديار الخاليات
ودع المديح لأمرد ... ولخادم ولغانيات
وامدح رغيفاً زانه ... حُرفٌ يجل عن الصفات
يدع الحليم مُدلّهاً ... حيران يغلط في الصلاة
وكأنما نقش الرغيف ... نجوم ليل طالعات
منع الرغيف سفاهة ... ترك الرغيف من الهبات

٢٠ـ مما يدل على الوظيفة الاجتماعية والسياسية للمدحيةأن يحيى البرمكي عيّن أبان بن عبدالحميد اللاحقي رئيساً لديوان الشعر للنظر في القصائد التي يزمع الشعراء إنشادها ...

٢١ـ هو عقيل بن محمد بن عبدالواحد العكبري، أبو الحسن الملقب بالأحنف . ينسب الى عكبرا وهي بلدة من نواحي دجيل غير بعيدة من بغداد ، تردد بين مدن الشرق وغشي بلاط الصاحب . له ديوان شعر مفقود . وتاريخ ولادته غير معروف . توفي عام ٣٨٥ هـ .

٢٢ـ دهينا من زمان ليس فيه ... سوى متشامت أو مستريب
وحاسد نعمة وصديق وقت ... إذا ما غبت ذمّك في المغيب
فمن أولاك من ودٍّ من صديق ... ومن ذي قربة أو من غريب
فحبُّ خديعة لمكان رفق ... متى ما زال ذمّك من قريب

٢٣ـ خيرالدين الزركلي : الاعلام ـ المجلد الرابع ـ الجزء الرابع ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط ٧ ـ ١٩٨٦ ـ ص ٢٤٣ .

٢٤ـ الدكتور حسين عطوان : الشعراء الصعاليك في العصر الأموي ـ مرجع سابق ـ ص ١٥٤ .

٢٥ـ اندري ميكال : الأدب العربي (تعريب رفيق بن وناس وآخرين) الشركة التونسية لفنون الرسم ١٩٨٠ ، ص ٣٤ .

٢٦ـ عدم التقيد بهذه البنية واضح في شعر تابط شراً : ديوان تابطشراً وأخباره ـ دارالغربالاسلامي ـ بيروت١٩٨٤ .
وفي بعض شعر أوس بن حجر : ديوان أوس بن حجر ـ تحقيق محمد يوسف نجم ـ دار صادر ـ بيروت ١٩٦٠ .
وفي كثير من شعر الجاهلية وصدر الاسلام والطورين الأموي والعباسي .

٢٧ـ فامرؤ القيس تنسب اليه مخمسة وله قطع أخرى قصيرة : ديوان امرىء القيس ـ تحقيق ح الفاخوري ـ دار الجيل ـ ط أولى ـ بيروت ١٩٨٩ ـ ص ١٣٢ ـ ص ١٣٤ ـ ص ١٣٥ مثلاً .

ـ ولأوس بن حجر بعض القطع القصيرة ولحميد بن ثور الهلالي (مخضرم) مخمّسة : أربعة أبيات منها في النسيب والشطر الأخير في مدح الرسول ، وله غزلية في أربعة أبيات .

ـ وكذلك لأبي الشيص الخزاعي قطع قصيرة : ديوان أبي الشيص الخزاعي وأخباره ـ صنعة عبدالله الجبّوري ـ المكتب الاسلامي ـ ط أولى ـ بيروت ١٩٨٤ ـ ص ٣ ـ ص ٤ ـ ص ١٦ ـ ص ٣٠ ـ ص ٥٥ مثلاً .

٢٨ـ ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، المجلد الثاني ، الجزء الثاني ، دار الفكر ببيروت ١٩٨٠ ، ص ١٠٦ .
٢٩ـ دائرة المعارف الاسلامية ، المجلد العاشر ، دار المعرفةببيروت (د.ت) ، (بالعربية) ، ص ٥٨ .
٣٠ـ دائرة المعارف الاسلامية ـ مرجع سابق ، ص ٥٩ .

٣١ـ كارل بروكلمان : تاريخ الأدب العربي (نقله الى العربية الدكتور عبدالحليم النجّار) الجزء الأول ، ط ٥ ، دار المعارف (د.م) ، ص ٢٢٥ .

٣٢ـ ديوان ذي الرمّة ـ حققه وعلّق عليه الدكتور عبدالقدوس (أبو صالح) ـ ج ١ ـ مؤسسة الايمان ـ بيروت ١٩٨٢ ـ والرجز المعني من ص ٢١٢ الى ص ٢٢٦ .

٣٣ـ دائرة المعارف الاسلامية (بالعربية) ـ مرجع سابق ـ ص ٥٥ .

٣٤ـ معجم الأدباء لياقوت ـ المجلد السادس ، الجزء الحادي عشر ـ مرجع سابق ـ ص ١٣٨ .

٣٥ـ حازم القرطاجني : منهاج البلغاء ـ مرجع سابق ـ ص ٢٦٨ .
ولما كان كثير من الشعراء الذين نظموا على البحور الخفيفة من غير العرب فهم موقف حازم القائم على الدفاع عن « الأصالة » ...

٣٦ـ انظر عن تجدد الشعر العربي شكلاً ومحتوى في القرن الثاني الهجري : الدكتور محمد مصطفى هدّارة ـ اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري (المكتب الاسلامي) ط ١ ـ دمشق ـ بيروت ، ١٩٨١ ، ص ١٧٢ .

٣٧ـ الدكتور محمد مصطفى هدّارة : اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني ـ مرجع سابق ـ ص ١٥٤ .

٣٨ـ دائرة المعارف الاسلامية ـ ط جديدة ـ المجلد الأول ـ ص ١٢٠ (بالفرنسية) .

☆ ☆ ☆

□ ثبت المصادر والمراجع :

أ ـ المصادر :

١ ـ أحمد الحسين : أشعار الشحاذين في العصر العباسي (جمع وتحقيق) ـ دار الجليل ـ الطبعة الأولى ـ دمشق ١٩٨٦ .

ب ـ المراجع :

١ ـ بالفرنسية :

Encyclopédie de L'Islam — Tome I, Nouv. Ed, Leiden, Paris 1975.

٢ ـ بالعربية :

١ ـ ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، المجلد الثاني ، الجزء الثاني ، دار الفكر ـ بيروت ١٩٨٠ .

٢ ـ الاسلامية (دائرة المعارف) : المجلد العاشر ـ دار المعرفة بيروت (د.ت) (بالعربية) .

٣ ـ أنيس (الدكتور ابراهيم) : موسيقى الشعر ـ مكتبة الأنجلو المصرية ـ ط ٥ ـ القاهرة ١٩٨٧ .

٤ ـ بروكلمان (كارل) : تاريخ الأدب العربي (نقله الى العربية الدكتور عبدالحليم النجّار) ـ الجزء الأول ـ دار المعارف ـ ط ٥ (د.م) .

٥ ــ البستاني (د. صبحي) الصورة الشعرية في الكتابة الفنية ــ دار الفكر اللبناني ــ ط ١ ، ١٩٨٦ .

٦ ــ الجاحظ : الحيوان (تحقيق عبدالسلام محمد هارون) الجزء الثاني ــ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت (د.ت) .

٧ ــ الزركلي خيرالدين : الأعلام ــ المجلد الرابع ، الجزء الرابع ــ دار العلم للملايين ــ ط ٧ ــ بيروت ١٩٨٦ .

٨ ــ ضيف (د. شوقي) : الشعر وطوابعه الشعبية على مر العصور ــ مكتبة الدراسات الأدبية ــ ط ٢ ــ دار المعارف (د.م) (د.ت) .

٩ ــ عطوان (الدكتور حسين) : الشعراء الصعاليك في العصر الأموي ــ مكتبة الدراسات الأدبية ــ دار المعارف ــ مصر (د.ت) .

١٠ــ الشعراء الصعاليك في العصر العباسي الاول ــ دار الجيل ــ طبعة أولى ١٩٨٨ (د.م) .

١١ــ قرطاجني (حازم) منهاج البلغاء وسراج الأدباء (تقديم وتحقيق) محمد الحبيب ابن الخوجة، دار الغرب الاسلامي ، ط ٢ ، بيروت ١٩٨١ .

١٢ــ ميكال (أندري) : الأدب العربي (تعريب رفيق بن وناس ...) ، الشركة التونسية لفنون الرسم ١٩٨٠ .

١٣ــ هدارة (الدكتور محمد مصطفى) : اتجاهات الشعر العربي في القرن الثاني الهجري (المكتب الاسلامي) ط ١ ــ دمشق ــ بيروت ١٩٨١ .

١٤ــ ياقوت : معجم الأدباء ــ المجلد السادس ، الجزء الحادي عشر ــ دار الفكر ، ط ٣ ، ١٨٩٠ .

٣ ــ دواوين شعرية :

(نذكر التي أحلنا فيها على صفحات محددة) :

١ ــ امرؤ القيس : ديوان امرىء القيس ــ تحقيق ح الفاخوري ــ دار الجيل ــ ط اولى ــ بيروت ١٩٨٩ .

٢ ــ الخزاعي (أبو الشيص) : ديوان أبي الشيص الخزاعي وأخباره ــ صنعة عبدالله الجبوري ــ المكتب الاسلامي ــ ط اولى ــ بيروت ١٩٨٤ .

٣ ــ ذو الرمة : ديوان ذي الرمة (حققه وعلق عليه الدكتور عبدالقدوس أبو صالح) مؤسسة الايمان ــ ج ١ ، بيروت ١٩٨٢ .

☆ ☆ ☆

قـراءة تراثيـة :

أبا العلاء...

ضجر الركب من عناء الطريق..!!

عبد اللطيف الأرناؤوط

لئن كان الشاعر « المتنبي » قد فتح نافذة التأمل الفلسفي في الشعر محتذياً خطو الشاعر « أبي تمام » فان « أبا العلاء المعري » فتح بابه العريض في شعره ونثره ، ويبدو أن الانسان العربي قبل ذلك كان أكثر انسجاماً مع الطبيعة ، واستسلاماً لمصيره ، فلم تكن تقضّ مضجعه تلك الأسئلة الكبرى عن الحياة والموت ومعنى الوجود ، وهو إن تساءل أحياناً فانما يأتي تساؤله ليكشف عن حيرته تجاه هذه المسائل التي استعصت على التفسير ، وعجز العقل عن فهمها ، وهو إن التمس لها تعليلاً فانما يأتي تعليله عفوياً ساذجاً أقرب الى التفكير الشعبي كقول زهير بن أبي سلمى :

رأيت المنايا خبط عشواء من تصب ... تمته ومن تخطىء يُعمّر فيهرم

أو قول كعب بن زهير :

كلُّ ابن انثى وإن طالت سلامته ... يوماً على آلة حدباء محمول

وقد يقوده رعبه من المجهول وقلقه من المصير إلى لون من العبثية الوجودية كقول طرفة بن العبد :

اذا كنت لا تستطيع دفع منيتي ... فدعني أبادرها بما ملكت يدي
أرى قبر نحام غني بماله ... كقبر غوي في البطالة مفسد
لعمرك ان الموت ما أخطأ الفتى ... لكا لطول المرخى وثنياه باليد

(★) أبا العلاء .. ضجر الركب من عناء الطريق .. تاليف الشيخ عبدالعزيز بن عبدالمحسن التويجري « تاملات فكرية في رسائل » مطابع الفرزدق ـ الرياض [٣٩٣] صفحة من القطع المتوسط .

وتطالعنا في الأدب العربي خطرات شعرية ثائرة تشكك بطيبة الانسان وترى فيه كما رأى المعري والمتنبي من بعد عدواً لأخيه الانسان، تستعصي غرائزه ومطامعه على الترويض ، وأكثر ما يتجلى ذلك في أدب الصعاليك :

عوى الذئبُ فاستأنست بالذئب اذ عوى وصوّتَ انسان فكدتُ أطير

وهذه النزعة التشاؤمية هي ثمرة تجارب حياتية تعرض لها ، فَفَقَدَ الثقة بالناس والمجتمع ، غير أنها لم تعطل ارادة الحياة والعيش المشترك لدى كثير من شعرائنا وأدبائنا ، فكانت حيواتهم النفسية وسلوكهم البشري بين مدّ وجزر، يمدون إلى الانسانية والمجتمع يداً ثم يكفونها حين تعترضهم العقبات ، ولم يعد التشاؤم لديهم عقيدة ثابتة يصدرون عنها في حياتهم الخاصة والعامة .. لم تمنع خيبات أمل الشاعر « أبي فراس »المتكررة والاحباط الذي تعرض له من أن يتحرك في إطار الجماعة ويمتلك قيمها ويدافع عنها مع أنه يقول :

وقد صار هذا الناس الا أقلهم ذئاباً على أجسادهن ثياب

كذلك المتنبي فان ذمّه الناس في زمانه لم يكفّه عن طلب المكرمات والسعي الى المعالي والطموح والعيش بين الناس مع أنه يذمّ إلى زمانه أهله ، ملوكهم وسوقتهم، يفتح عينه على كثير من الناس ثم يغلقها فلا يرى أحداً يستحق لقب إنسان .

أبو العلاء المعري وحده هو الذي جعل من التشاؤم عقيدة له ، فوقف من الحياة موقف المتفرد عن ركب هؤلاء جميعاً ، فلم يكتف بالتنديد بالبشر ومعنى وجودهم على الأرض في شعره ،بل طبق آراءه في حياته الخاصة والعامة ، فلم يتزوج ، وآثر العزلة فحبس نفسه في بيته وامتنع عن تلبية نداء الحياة في غرائزه وأهوائه مستجيباً للعقل أو منقاداً لظروف حياته الخاصة . وقد أثار سلوكه مثلما أثارت آراؤه الجدل من حوله والاعجاب بشخصيته من حيث قدرته على ربط القول بالسلوك ، والانسجام مع الذات بغض النظر عن آرائه التي رأى فيها بعض دارسيه غلواً وتطرفاً،وخروجاً على المعتقدات .

ثم جاء الباحث والأديب السعودي الشيخ « عبد العزيز بن عبد المحسن التويجري » ، ليدلي بدلوه بين الدلاء التي متحت من بئر « أبي العلاء المعري » وما أكثرها ، وهو يعترف أنه لم يقف من المعري دارساً ، أو محللاً فكره وعقيدته،

كما فعل طه حسين في كتابيه : « تجديدذكرى أبي العلاء » و « مع أبي العلاء في سجنه » ، ولم يكتب تلك الخواطر عن المعري ليحاكمه فهو يعترف أن العقول الكبيرة تسمو عن أن نتطاول الى مدّها ،وهو يحترم شيخ المعرة . العملاق الذي يُعد أستاذاً له فيحاوره بروح البدوي الذي يسعى إلى تنشيط عقله وكتابة مشاعره الذاتية على الورق، وانطباعاته عن الحياة والمصير والانسان في كتابه بعنوان : (أبا العلاء .. ضجر الركب من عناء الطريق ..) ؛ فالكتاب ليس تحدياً لشيخ المعرة الذي لم تقهر خطوه وسرة الدهور السحيقة ، لكنه تعبير عن تجارب حياتية ذاتية مرّ بها « عبدالعزيز التويجري » كما مرّ المعري بتجاربه الخاصة ، وانضجتها الأيام فكانت مرآة لنفسه مثلما كان فكر المعري مرآة لذاته، وقد سبق للتويجري الأديب أن حاور المتنبي في كتاب له بعنوان : « في أثر المتنبي بين اليمامة والدهناء » ، فكلاهما كما يقول في المقدمة : « صديقان حميمان لهذا العجوز الذي بارت في نفسه كل الفلسفات وصور الحياة التي ما قرّت على حائط لم ينهدم عبر الزمن » ، إنه كما يقول عن نفسه ذلك الشيخ البدوي «التويجري» الذي يرتاب في كل فلسفة،ولا يسمح لأي فكر مهاجر أن ينفذ إلى ما لَقَّنَهُ من حياة الصحراء وقيمها ومثلها،فهو مكبل بقيودها التي تستعصي على الفكاك ، في حين أن شيخ المعرة استطاع أن يرفض كل قيد ، ويتحرر من كل فكر مسبق ، اللهم إلا سجنه الاختياري . ويمكن القول بصورة عامة أن « عبد العزيز التويجري » الأديب يحاور عقل المعري بروح البداوة وقيمها عبر رسائله التي تقارب الستين ، في محاولة لفهم فلسفته التي تكوّنت في زمان ومكان محددين ، يختلف عن زمانه ومكانه« قرأت زمانك ومكانك فاذا الزمان الذي أنت منه أكثر ما فيه ضياع وتصدع في تربة الانسان » وهما ضيقان جداً بالقياس إلى إنسان اليوم الذي امتدت حدوده إلى الفضاء ، واتسعت دائرته الذهنية والعقلية حتى صار بلا حدود ،ومع ذلك فان « التويجري » لا يرى في تجربة المعري تجربة ثابتة في المكان والزمان ، فقد حاول أن يتجاوز عصره لكن فلسفته لم تكن سوى ردة فعل محدودة بالقياس إلى تطرّف عصرنا الفكري والفلسفي ، فانسان اليوم يلهث وراء فلسفة الالحاد ، وإذا كان « التويجري » يختلف مع « المعري » في بعض تصوراته عن الدين،فانه يؤيده في شكّه بالانسان .

ولو عاد « المعري » الى الحياة اليوم لازداد حزناً وشفقة على الانسان الذي لم ترحمه وسائل عصرنا ، فقد أدارت حضارة القرن العشرين ظهرها له ، وعبثت بقيمه ، وافترسته ، فما جدوى فلسفة المعري في لزومياته ، إذا كان علم عصرنا الذي سخّر لدمار الانسان لم تتبدل طبيعته عن علم الناس في عصر المعري :

اذا كان علم الناس ليس بنافع — ولا دافع فالخسر للعلماء

قضى الله فينا بالذي هو كائن — فتمّ وضاعت حكمة الحكماء

والتويجري يعاتب شيخ المعرة ويسأله عن قوله :

أفيقوا أفيقوا يا غواة فانما — دياناتكم مكر من القدماء

أرادوا بها جمع الحطام فادركوا — وبادوا وماتت سنة اللؤماء

فاذا كان يعني ما ذهب إليه مفسرو لزومياته من أنه يريد ما علق بالدين من أوهام وخرافات، وما استغل للمصالح الشخصية ، فليس لأحد الحق في إساءة الظن بالمعري ، بل يستحق اللوم مَنْ زوّر الدين واستغله • ولا يعقل أن يقصد المعري بقوله هذا الحط من قدر الدين والرسالات وما حملت من خيرٍ للبشرية « فحياة بلا دين وبلا قيم وبلا أخلاق وبلاإيمان بالله عدم ، فائحة عفونتها وإن كانت تتزاحم بالمناكب بين الأفلاك » والتويجري هنا لا يعظ المعري ولا يحمل في مواعظ ابن القرن العشرين كما يقول ، وإنما هو هارب من هذه الحضارة العصرية ومن رحلاتها إلى القمر ، فاذاكان الله أعطى سلطاناً يؤكد كرم الله الذي لا حدود له فليس له أن يعتدّ بسلطانه وينسى قدرة الخالق وسخاءه ، وحضارتنا اليوم لم تكن تظاهراً على الدين بل كانت بكشوفها دعماً له ، وهو لا يدين المعري لأن ما قاله لم يكن من الوضوح واليقين اللذين يستحق بهما الدينونة ، ولا يدين حضارة عصره لأن فيها ما يعجب وما ينفر ، ومن حقنا نحن العرب المسلمين أن نحسن تمييز خبيثها من طيبها ، فنحن أمة لنا نظم اجتماعية ومبادىء إنسانية وخلقية كثيراً ما تساءل عنها المعري في أيامه فعكس بتشاؤمه آلام عصره وجيله ، وشك بالانسان وهو صاحب قيم ورسالة ، وإن كان يقود مركبة وجودنا اليوم إلى الدمار ، فان قيمنا وتشريعنا يفرضان علينا أن نكون أكثر ثقة به ، وليس لنا إلا أن نردد مع المعري قوله :

أسيت على الذوائب أن علاها | نهاريّ القميص له ارتقاء
لعلّ سوادها دنس عليها | وإنقاء المسنّ له نقاء
ودنيانا التي عُشِقت وأشقت | كذاك العشق معروفا شقاء

فهذه النظرة المتشائمة ، التي ترى في الفناء جمالاً ، لا تليق بالانسان الذي حمّله الله أكرم الرسالات ، وأنابه على الأرض ليسعى ويبدع لا ليُذم وتعطل فعاليته • وليس لنا أن نيأس لأن الصيف الذي يأكل الربيع سيتلوه ربيع آخر ، والانسان اليوم ينتصر على كل العقبات وتنحني له الطبيعة ، والموت الذي يخيف المعري سيعقبه حياة خالدة لا صيف فيها يقتل الربيع ، ولو عاش المعري في عصرنا لكان أقرب إلى الاعجاب بالانسان وأكثر إيماناً بمعنى وجوده ، لأنه على حدّ تعبير التويجري « أناخ اليوم كل مطية نافرة لم يستطع إنسان القرون السحيقة أن يذللها » فلا مسوغ لحملة المعري عليه إذ يقول :

يا عالم السوء ما علمنا | أن مصليك أتقياء
ويا بلاداً مشى عليها | أولو افتقار وأغنياء
فانصرفوا والبلاء باقٍ | ولم يزل داؤك العياء
حكم جرى للمليك فينا | ونحن في الأصل أغبياء

وكل ما في الكون يؤكد أن الحياة تتجدد باستمرار ولا تنزع نحو الفناء فجناح العصفور وجناح العُقاب وجناح مركبة الفضاء ، كلها أجنحة تجري لغاياتها وإن اختلفت وتباعدت أهداف المسيرة ، ولا أحد قادر أن يمتنع عن المسير إلى غايته وقدره •

وعن فلسفة الموت يرى « التويجري» ما يراه المعري من أن الموت راحة لكل مؤمن وخلاص من الأسر ، لكنه لا يريد أن يقطع مسيرة الحياة ، بل يفضل أن يجري في مضمارها إلى آخر الشوط ليدرك المعنى العظيم لكفاح الحياة وتحقيق سر الله فينا نحن خلقه :

وما يترك الانسان دنياه راضيا | بعزّ ولكن مستضاماً على قسر
متى ألقَ من بعد المنية أسرتي | أخبرهم أني خلعت من الأسر

إن أخطر ما يكون على الانسان أنتسجنه فكرة أو فلسفة أو يعقله عقل ، فرقبة الحياة لدى المفكر غيرها لدى النعامة ، هي رقبة افتتن بها الانسان وعلق عليها كل عاشق قلادة ، وروغان ثعالبالفكر أشد من روغان ثعالب الصحراء ، وأبنية الفكر لا قيمة لها إذا لم تكن لبناتها من معرفة الانسان نفسه وخالقه :

حان رحيل النفوس عن عالم ... ما هو الا الغدر والجهل
قد فني الوقت فما حيلتي ... اذا انقضى الامهال والمهل
ان ختم الله بغفرانه ... فكل ما لاقيته سهل

وأما الخير والشر فان الانسان الذيأكرمه الله بدخول معركة رهيبة مع نفسه وشياطينها لم يدخل المعركة دون سلاحفي نظر « التويجري » فالله لم يخلقنا عبثاً ولكننا نحن الذين نضيع في العبث

ويبدي لدنياه الفتى وجه ضاحك ... وما فتئت تبدي له وجه عابس
وخير بلاد الله ما كان خالياً ... من الانس، فاسكن في قفار ويابس

ليس لنا أن نهرب من الشر المركبفي الانسان لأنالخالق رسم لنا الدرب وهو درب لايخلو من صراع ومحن ومن انتصر فيه على نفسه ظفر وسلم ، ومخالب النفس مهما جرحت لا تكسر مثلاً عليا ،فنحن فرسان يقتحمون المجهول لنضرب بعصا وعيْنا رقاب الكائنات حتى تسطعلنا شمس المعرفة والحق فلا نخاف ابن آدم خوف المعري ، وفيه يقول :

وجدت ابن آدم في غرةٍ ... بما يستفيد وما يَطّرف
تعلق دنياه قبل الفطام ... وما زال يداب حتى خرف
ولم يغترف من رضا ربه ... ولكن جرائمه يقترف
أيا ظبية القاع خافي الرماة ... ولا يخدعنَّك روض يرف

وتلتقي حيرة «التويجري» حيرة المعري أمام مسيرة الانسانية إلى الفناء

كل بيت للهدم ما تبتني الورقاء والسيد الرفيع العماد
واللبيب اللبيب من ليس يغتر بكون مصيره للفساد

« فمن يستقبل في بيته معركة الزمان مع الحياة والناس لا يسألها أين القبيلة ؟ وأين العشيرة ؟ ومتى عهدك بهم » و « القلم يقف حائراً أمام حفرة القبر التي تتوالى عليها قوافل الأجيال،فعالم البشر هو في الحقيقة عالم التراب الذي يتساوى فيه الناس ، ويتجلى فيه عدل الله » ولا أحد يعلم إن كانت وسائل التدمير في عصرنا لوناً من ألوان تلك الزلزلة التي ذكرها القرآن الكريم :

« يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شيء عظيم ، يوم تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات حمل حملها ، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد » ، أليست هذه اللحظة حطاماً مذلاً لكبرياء الانسان الذي لم تعظه قوافل البشر إلى القبر ؟

وما أكثر الذين اعترضوا قافلة المعري ورجموه لأنه عرّى الانسان من زيفه ، وخير للانسان أن يسير عارياً من أن يلبس ثوباً من الزيف يغطي حقيقته، فالقوي يسلب خيرات الأرض والضعيف يطلب الكفاف فلا يجده :

بنو آدم يطلبون الثراء عند الثريا وعند الثرى
فتى زارع وفتى دارع كلا الرجلين غدا فامترى
فهذا بعين وزاي يروح وذاك يؤوب بضاد ورا
هو الشر قد عمّ في العالمين أهل الوهود وأهل الذرا

وشتان ما بين فلسفة العقل وفلسفة الرغبات ، وبين فلسفة المعري على حصيره وقد تجرد من الدنيا وفلسفة الجوع والظمأ داخل الغابة حيث يأكل القوي الضعيف .

وحضارة اليوم تجيز لنفسها أن يرى الشبعان جاره جائعاً فلا يهتز له ضمير حتى بتنا نحتاج إلى ابن سيرين معاصر يفسر أحلامها ، فجاء فرويد ليكون ابن سيرين القرن العشرين ، لكنه لم يفسر أحلام الناس على قدر رؤيتهم لها ، بل ردّ كل ما في النفس البشرية إلى العقد والكبت ، واغتال بصيرة الانسان ليحل محلها اللا شعور ، وجاء « ماركس » ليرد سعيه إلى المادة ، وجاء « مكيافيللي » لينشر فلسفة « الغاية تبرر الواسطة » . هدم هؤلاء بناء الانسان الشامخ،وفرّقوا أحجار سد مأربه ، حتى لم يعد له إلا أن يتعزى بقول المعري :

بعالج بات هم النفس يعتلج فهل أسيت لعين حين تختلج ؟
أدلجْ الى رحمة الله التي بذلت فما يسرك الا في التقى دلج

هكذا ابتلعت حضارة الغرب في عصرنا كل قيم الحضارات وقالت لها نامي... إنسان اليوم حاديه هو الجنون فهو لايتطيركابن الصحراء ولا يؤمن بالخرافة ولا هوية له ٠٠ أكلتْ حذاءه حصباءالطريق ، داخل النفس وتاه بعيداً،فماذا أصاب العقل في أجيالنا حتى لَيَصْدُقُ فيهم قول المعري :

والخلق حيتان لجة لعبت وفي بحار من الأذى سبحوا
لم يفطنوا للجميل بل جُبلوا على قبيح فما لهم قبحوا ؟
فليتهم كالبهائم اعترفوا لجما اذا بان زيفهم كبحوا ٠٠!

والذي يقع اليوم أن الانسان طوّرالمادة وركب الفضاء وقدّس المال لكنه لم يطور نفسه ولا أيقظ ضميره بل تطاول على مبدع كل اختراع ، ولجّ في النكران والجحود • ويضيف « التويجري» قائلاً : « وقومي العرب وهم نزلاء على عاطفتي وروحي ووجداني وآمالي ، أخاف عليهم من التشرد ، ومن رعاة ماضربوا خيامهم في ربيع لها،فستون عاماً من عمري تخجل وتستحيي من عوراتهم » ولكن الزمان والحياة كفيلان باعتدال الميزانفكل حال إلى تبدل :

وما كتبته يدٌ للزمان فمن يده مرة يمتح

ويتخذ « التويجري » من حاتم الطائي قمة للجيل العربي يهتدي به ساري الليل في متاهات عصر غزو الفضاء ، وسيظل في قلب نجد رمزاً لمكارم الأخلاق، وإن كان المعري يرى في كرم الانسانبعضاً من كرم الأرض :

الناس للأرض أتباع اذا بخلت ضنوا وان هي جادت مرة جادوا
تماجد القوم والألباب مخبرة أن ليس في هذه الأجيال أمجاد

والحياة لدى « التويجري » مدرسة بل انثى فطرت على الغموض والحمل والولادة والعسر وهي مفعمة بالأمل كماتحفل بالآهات ، فليس لنا أن نراها من وجهها الكئيب كما يراها المعري في قوله :

تعالى رازق الأحياء طراً   لقد وهت المروءة والحياءُ
وان الموت راحة هبرزيٍّ   أضرّ بلبّه داءٌ عيّاءُ

أجل إن ما علمته الحياة لأبناء عصرنا يختلف عما علمته المعري،فهو فيلسوف عصره ويومه وشهره وسنته وإنسانه ، أما إنسان اليوم فلا يقبل بفكر مفكّر الأمس ، ولا يفكر له ، ولا يعني ذلك رفض الماضي بل إقامة حوار معه، إنسان اليوم له ذكرياته وذاكرته وعليه حسن الاختيار ، بعد أن اتسعت نظرته للحياة واتسع أفق تفكيره ، وامتلك المعنى الكريم لوجوده وحريته ، فلم يعد يرضيه قول المعري :

خسئت يا أمنا الدنيا فأفٍّ لنا   بنو الخسيسة أوباش أخسّاءُ
يموج بحرك والأهواء غالبة   لراكبيه فهل للسفن ارساء ؟

بل علينا أن نخوض غمار الدنيا ،فلا نتهرب من فخاخها كما هرب المعري إلى محبسه وهو يقول :

فلا تطلب الدنيا وان كنت ناشئاً   فانيَ عنها بالأخلاّء أربا

هي فلسفة شيخ ملّ الحياة وملته وودع الشباب بلا رجعة ، ولو أنصف لترك للشباب الذين يقبلون عليها بالأمل والتفاؤل فسحة للمجادلة .

لقد حاول المعري أن يجوس في سجنه الانسان والكون والمعتقدات والموت ، وسعى أن يميت الأمل والحياة ويعقم شجرتها ، لكن الحياة تسير بنا دون أن يكون لنا خيار في سيرها ، ولكن إنسان عصرنا حين يطمح إلى أن يقاضي المعري فيما قال ، كأنما يعبر عن رعبه منه لأنه تجاوز في سجنه حرية الأحرار ، ولعلّه ضجر من هذه الحرية ، ولذلك سمّى المعري أبناء عصره الغرباء في أوطانهم فقال فيهم :

أولو الفضل في أوطانهم غرباء   تشذ وتنأى عنهم الغرباء
تواصل حبل النسل ما بين آدم   وبيني ولم يوصل بلامي ياء
على الولد يجني والد ولو انهم   ولاة على أمصارهم خطباء

لقد اختار الخط المعاكس لسير الحياة ، يريد أن يقطع الشجرة من أصلها ويبتر حبل النسل ، وهي فلسفة الفناء والعدم،مع أن كأس الحياة عذب لشاربه، وقد ساغ للمعري مراراً ، لكن قسوة الحياة عليه نفرته عن قبولها • ومع ذلك فان المعري لم يكن سجين محبسيه ، كانفي فكره رحّالة يجوب الكون وهو منطرح على فراشه ، فكان لعزلته معنى كبيرلم ندرك أبعاده ، فهو يطوف في أعماق النفس الانسانية يريد أن يعرّفها بذاتها، وقد غادر الحياة دون أن يحمل ضغينة على مخلوق ، لم يكن له حلمه النجومي ،ولا عاش عيشة البدوي في أودية نجد كالتويجري ، ولا داعب خياله حلم النفط الذي حمل للبداة فتنة الحضارة فلم يقووا على الانفكاك من قيودها ،وأنّى لهذا البدوي المتمدين أن يطير به جناح المعري الذي تنزّه عن كلّ نفاقأو لذة ، فلم يكن عبداً لحضارة عصرنا التي أذلت الانسان ، وجعلته رديء الايمان ، رديء البصيرة ، وموته أفضل من حياته • ولعله هو الذي يخاطبه المعري بقوله :

حياةٌ عناءٌ وموتٌ عنا فليت بعيد حمام دنا
يد صغرت ولهاة ذوت ونفس تمنت وطرف رنا
زمان يخاطب أبناءه جهاراً وقد جهلوا ما عنى

البدوي يسوق قطيعه إلى الربيع حيث الخير والكلأ ، وإنسان العصر يسوقه للدمار ، فرابعة النهار في الصحراء وربيعها غير رابعة الليل ، وريح الخزامى في نجد غير روائح عصر الفضاء ، وكلاب البادية ما نبحت ضيفاً ، وأبواب بيوتها مشرعة للناس • أما ملامح عصرنا فهيملامح عصر علا وجهه الاصفرار ، ومع ذلك فان دعوة الحياة أقوى من كل دعوة•صحيح أن إنساننا ما عاد ذلك البدوي ، الذي كان نزيل خيمته في الآمس فقد اخترقه النفط من داخله وياليته يعود إلى خيمته وغديره فيجاور الطير ويَرِدالغدير • لقد جردوه حتى من الأمنيات والذكريات ، ونقاء السريرة ، فالذين نظفوا سرائرهم منا اليوم قلة ، في حين أن المعرّي نقّى سريرته من كل مطمع فقال :

اذا راكب نالت به الشأوَ ناقة فما أنيقي الا الظوالع والحسرى

نعم كان الانسان لغزاً أعيا المفكرين لغزه ، ولكن المعري الذي أسرف في

البكاء عليه نسي أنه استحال اليوم إلى عملاق يذرع الأقمار والنجوم والمجرات أصبح أكثر تعلقاً بالحياة من الانسان فيعصر المعري الذي قال فيه :

تود البقاءَ النفس من خيفة الردى — وطول بقـاء المـرء سـم مجـرب
وما الأرض الا مثلنا الرزقَ تبتغي — فتأكل من هـذا الأنـام وتشـرب

ورمية الشيخ المعري هنا خضبت بالدم مفرق الجمال ، لكنها لم تكن رمية قاتلة لأن الحياة لا تميتها رمية رامٍ ولوكان شيخ المعرة ، إنهـا حضارة العصر التي لا يرشدها إلى طريقها القويم غيرمياه الغدير في الصحـراء العربية حيث نادت الرحمة كـل الظامئين إلى الحقيقة أن تعالوا ، والمعري أحد دعاة البشر لينهلوا من مائها حيث يقول :

قد أسرف الانس في الدعوى بجهلهم — حتى ادعـوا أنهـم للخلق أربـاب
يزورنا الخـير غبـاً أو يجانبنـا — فهل لمـا يكره الانسان إغبـاب ؟
وقـد أساء رجال أحسنـوا فقلوا — وأجملـوا فـاذا الأعـداء أحبـاب
فانفع أخاك على ضعف تحسُّ به — ان النسيم بنفـع الروح هبَّـاب

وهو من دعاة الفضيلة ، ومن الباحثين عن النقاء الانساني الذي يفتقـر إليه عصرنـا وما أكثر الذين يدعون الفضيلة فيه وهم رموز للدناءة وكأنـه يقول فيهم :

رويـدك قـد غُررت وأنت حـر — بصـاحب حيلـة يعـظ النسـاءَ
يُحـرّم فيكـم الصهبـاء صبحـا — ويشربهـا على عمـد مساءَ
اذا فعـل الفتـى ما عنـه ينهـى — فمـن جهتـين لا جهـةٍ أسـاءَ

الانسان يظمأ إلى الحقيقة والمطلقوتلـك هي مشكلته ، وهو يختلف عـن الكواكب والنجوم التي تجري في مداراتها بثبات ، لأنه حر في اختيار ما يشـاء من مدارات يجري فيهـا ، ولكنه لـم يستعمل جيداً هذه الحرية ، وما نشهده من فوران ذهن الانسان بين الرفض والقبول والنزوع إلى المـادة والمثاليـة ، وتقلّبه بين الحزن والفرح والجد والهزل، مما يجعله كائناً غريباً ، لا يعي دوره.

وما رسائل المعري للناس إلا اندفاعات ذهنية لا نعرف مدى قربها من الحقيقة ٠ فالغموض هو الدرب الذي إذا سلكناه ضاعف من حيرتنا ، ومصيدة الشك فخّ للمتشكك ، وخير للمرء أن تذوب ذاتـهويخشع للجمال من أن يدعو إلى العقم ودفن الأنثى ٠ فالألم الذي يحملنا علىجناحه ويحلق بنا إلى الذروة من المعاناة هو السبيل الوحيد للانفراج الذهنيوالعقلي والروحي الذي يطرد كل جراد عن زرعنا ، وبه وحده نصون لنا ولأولادنا القوت الروحي ، فاذا تكاسلنا عن حرث أرض النفس ما جادت نفوسنا ولاأثمرت ، فليس لنا أن نشوه جمال الحياة ولا نضع أقدامنا الحافية على نبتاتها الطرية فندوسها ، فالحياة تسير بنا بطيئة بخفها الذي نرقّعه من شدةما تنهش منه حصباء الطريق ، وديننا هو دين الرحمة الذي لا يغتال ضحية فيالظلام ، ولا يسوقها إلى القنوط ، والذين يغتالون الحياة لا يأمنون من أن تغتالهم الحياة لأنها الأقوى وهي المنتصرة في النهاية٠ ولو عاش المعري معنا في القرن العشرين لرأى كيف تنصب فخاخ الموت في مصلى العابد ، ولرأى أناسا« كالحمر المتنافرة » يتراكضون شرقاً وغرباً لينزعوا بدن الفضيلة منهم ومنأجيالهم اللاحقة ، إذاً لرأى فيهم قتلة الحسين وسعيد بن جبير ولو طالت لماهم،ولصدق قوله فيهم :

نفوس للقيامة تشرئب وغيٌ في البطالة متلئب
تأبى أن تجيء الخير يوما وأنت ليوم غفران تئبْ
فلا يغررك بِشرٌ من صديق فان ضميره أحن وخبٌ

فالحياة اليوم ليس فيها لشيخ المعرة معتزل يلوذ به ، ولكنها هي ٠٠ هي ٠٠ كما كانت وكما يمليه التصور ، هي ذكريات لماض جميل أو قبيح ، وحلم يقظة لا نملك إلا السراب ، وشيخ المعرة لـم يملك منها غير موهبته والورق ٠

وفي رسالة تحت عنوان « لن أترك بابه » يتساءل الأديب التويجري : هل يجيب المعري الجالس على حصيرة في معتزله عن أسئلة محيّرة ؟٠ مَنْ يدري .!! فالمسافة بيننا وبين المعري بعيدة جداً ،والانسان لو عرف نفسه لرأى الجواب في نفسه أنصع من شمس الضحى ولكـن نفوسنا اليوم فسدت على حد تعبير المعري:

وأفسد جوهر الأحساب أشب كما فسدت من الخيل العراب

وأمـلاك تُجـزأ في غنـاهـا وان ورد العُفـاة فهـم سـراب
وقـد يغـري أسـود الغيل حرص فتحويهـا الحظائـر والـزراب

إننا نتصور أننـا نعرف نفوسنا ونخوض في مياه نظيفة ، ولكننـا نكتشف خيبة أملنا فأحلامنا لا تفسرها أي مدرسة فلسفية من مدارس العصر ، ومتاهاتنا النفسية في الصحراء هي تفاهاتنا ذاتهـا في القرن العشرين ، ومداركنا معـارك لفظية يمليها العجز والحيرة ، فنحن أعيامن باقل ولكن مكابدتنا تزين لنا أحلامنا وتدفع بنا نحو الانتصار . فالحياة بلا إيمان بهدف ومبدأ لا طعم لها ولا لون ، ونحن فيها حداة إبل . والشجاع منا من لم يسمح لجمله أن يبرك في المسيرة ومن بركت به ناقته كالمعري لا يعيق المسيرة :

صحبـت الحيـاة فقـال العنـاء ولا خـير في العيـش مستصحبـاً
وقـد كنـت فيمـا مضـى جامعاً ومـن راضـه دهـره أصحبـا
حبا الشيـخ لا طامعاً في النهوض نقيـض الصبـي اذا ما حبـا
ولـم يجبنـي أحـد نعمـة ولكـن مـولى الموالـي حبـا

فالقنوط خلل في بنيان الانسان لاينقذه منه غير الأمل برحمة الله .

كلنا يحاول الهرب من أحلامه إلى البعيد ، لا فرق بين من ذهب إلى النجوم أو سبح في فكره ليرى ويبصر وهو طليق الجناح أو اتخذ الشعـر كأمتنـا مطيـة للطيران على أجنحة الخيال ، أساطين حضارتنا يحاولون أن يهاجروا بالانسان نحو البعيد ، إلى قفار لا مآذن فيها ولا أفئدة ،ولا نداء سوى نداء المادة والمال ، حضارة تريد أن تستسلم لالحادهـا وتفسخهـا الخلقي وعلينا أن نهرب منها ، ونتجنب خطر السقوط بسببهـا منساقين وراء جبلّتنا :

وجبلّة النـاس الفساد فضلّ من يسمـو بحكمتـه الى تهذيبها

وربما كان المعري الانسان الوحيد الذي تخطت قصائده الرقاب القصيرة ولم ترها ، رقاب قصيرة تتطـاول ونحسب أنها لحمقها وسفهها تعلم البشريـة مـع أنها تعيش في طينها وحمئها :

هـي الدنيـا على ما نحـن فيـه	معـاش يـُمتـرى ودم يـُثـجُ
وما فتئـت ولاة الأمـــر فيهـــا	علـى الصفـراء تـُصرف أو تشجُ

والمعري أحد الذين ركبوا منبر الوعظ على طريقته الخاصة وهو أقدر من عرف كيف ينسق أزهار حديقة نفسه ولكن ليل النفس إذا تطاول لم يظهر لـه في أفقه قمر ، والحيـاة تظـل تساؤلاتليس لها جواب • وليل الأمة إذا تطاول فليس وراء إلا خرائب التاريخ ، وقـدطال ليل أمتنا فما أحوجها إلى «عنترة» جديد يحمد نفسه وعشقـه و « عبلة » جديدة تعتق فارسها من رق العبوديـة ، فهما رمز الأصالة والنزوع إلى الحريةفي أمتنا فمنذ أن فقدنا الفارس في أمتنا فقدت الأمة إرادة الحياة فيها ، ومزقتهاالأهواء ، جاء نبي الهداية فجمعها على الحق ، لكن سرعان ما نزفت جراحها في صفـين ومعركـة الجمل والنهـروان ، وسرعان ما تخلت عن القيم الفاضلة ومكارم الأخلاق ، وما أطول الطريق إليها اليوم ، لأن بدوي الأمس سلبته الحضارةروحه ، ولا دواء له إلا التمثل بالآبـاء الذين يقول فيهم الشاعر :

الموقـدون بنجـد نـار باديـة	لا يحضرون وفقد العزّ في الحضر
اذا همى القطـر شبتها عبيدهـم	تحت الغمائـم للسارين بالقطـر

فنحن لم نتخل عن خيامنا إلا حـين فرضت علينا ظروف العصـر أن نترك البداوة ونتحضر ، فجامعاتنا اليوم ومدارسنا ليست محاضر الأمس ولا مراكـز ثقافته ، وأملنا كبير أن نحيي ما غبر منأمجاد آبائنا في العلم والمعرفة •

والجمل الذي عايش البدوي في الجبل والصحراء لا يمكن أن يتخلى عنه رفيق رحلته لأن تاريخه مرتبط بسنامه ، ولننسمح لحفّار القبور أن يدفننا في قبور الغرباء ، وقـد كان المعـري من أولئكالذين يريدون للانسـان أن يشمخ على القيد وهو القائل :

وتحملنـا الأيـام حمـل عوائـم	بنـا في خضـم كلنـا فيـه قامس
فهـنٌ لأهـل اليسـر نـوق أذلـة	وهـنٌ لأهـل العسر خيل شوامس

وعن رسالة المرأة يعاتب « التويجري » المعري الذي رأى عقم المرأة خيراً من إنجابها ، فتجاهل سمو دورها في الحياة :

قد ساءها العقم لاضمّت ولاولدت وذاك خير لها لو أعطيت رشدا

والمعري معذور في ذلك لأنه لم يعشقولم يحب ، ولو كان قيساً لكانت له نظرة أخرى في تلك التي تصنع الحياة ، ولما قال في الدنيا ما قال :

لقد غرّت الدنيا بنيها بمذقها وان سمحوا من ودّها بصريح

أليلى وكلّ أصبح ابن ملوح ولبنى ؟ وما فينا سوى ابن ذريح

فالدنيا ميدان لعشقنا وهو عشق قد يستهدف المرأة وقد يتجه إلى المجد والطموح ، ولكل إنسان كتاب عشقه وحظه في خيمة الراعي أو قصر كسرى وقيصر ٠ وفيلسوف المعرة يذم الزمان ،ولكن المرء لايجزع من رحلة العمر في الزمان والمكان ، ولا يذم قدماً تسعى فيرحلتها وتعاني ، وإذا كان شيخ المعرة يريد أن يلبس كفنه ويدخل قبره ويتوارى فانما يصدر عن علانية له ، غير أننا لا نعرف سريرته ولا سرائرنا حق المعرفة ولا ندري من الذي صنعها الزمن أم الوراثة ، فلنستمع إليه يكشف عن أعماقه فيقول :

أقررت بالجهل وادّعى فهمي قوم فأمري وأمرهم عجب

والحق أني وأنهم هدر لست نجيباً ولاهم نجب

* * *

وعن مواجهة الأمة للحضارة يرى «التويجري» أننا أمة علـّمت البشرية كيف تحرث أرضها وتغرس أشجارها ، والوجه الأصيل للانسان العربي وأخيه المسلم أقوى من رصيد الدولار وأكرم من السلع،هو وجه يجب أن نصونه ونعرفمانقبس من الحضارة وما نترك لنظل أوفياءلتربتنا ، وإذا كنا نعلق نومنا على وتد الزمن ، فلا بد أن يأتي يوم نفتح فيهأبوابنا المغلقة ونصحو من نومنا ٠ والمعري يعلق على سيادة الناس الأهميةالبالغة فهو يقول :

وما أؤمّل عند الدهر مصلحة وانما هو اتلاف وافساد

ولا أسرّ اذا ما أسرتي خملوا وهل أمنت عليهم ان همُ سادوا ؟

وصراع الانسان وأخيه هو صراع من صنع التاريخ ، لكن داخله التزوير فكثيراً ما يلصق الانسان أخطاءه على جدار أخيه .

☆ ☆ ☆

ويتساءل التويجري في معرض حديثه عن دور الفكر في حياتنا : « هل قدرنا قيمة القلم في حياتنا وهل سقيناه من مياه الفكر شرابه ؟ أم جنحنا به إلى المديح الزائف والوقوف على الأطلال ،،قد أنجبت أمنا علماء عظماء كالبيروني وابن سينا والخوارزمي ، لكن التعصب أمات حركة الفكر فلماذا نقف في طريقه؟ وماذا نريد لابن البادية ؟ ألا يرى أكثر من مسارح أغنامه ، وأن يكون أعيا من باقل ، أيدري جيل اليوم من أبناء قومنا أن الأقدار ما بنت أمجاداً ولا أعطت أماناً إلا حين يبني العقل ويشيد بساعده مآذن تسمو بالفكر وتصون البناء .. وهل نريد أن نثبت الصورة التي لنا في أذهان الغربيين الذين يرون في العربي بئراً من النفط وحيوانية لا ترتوي ؟ وأين صورة العربي ابن الأمس يوم كان ينبوع علم وأخلاق ؟ » .

☆ ☆ ☆

وفي رسالة بعنوان (نعاج الراعي لم يعد لها ربيع) يأسى التويجري لزوال القيم الموروثة ، واستشراء العنف والجشع وتقدير القوة في حياتنا ، فيرى في قول المعري معرّياً حقيقة الانسان أبلغ ما يعبر عن حقيقته اليوم :

اذا ما أسَنّ الشيخ أقصاه أهله	وجار عليه النجل والعبد والعرس
وقد كان من فرسان حرب وغارة	فلم يُغن عنه السيف والرمح والترس
عجبت لقبر فيه ضيق تزاحمت	على الكون فيه العُرب والروم والفرس

ومن يخذله أهله وولده جدير بالرثاء ، لكن ما رصده « المعري » لا يعدو أن يكون مزاجاً انحرف ، وحالة لا يقاس عليها ، فحليلة البدوي أبقت لنا ذكريات من البر بشيخ العشيرة شهد لها بذلك الجيل يوم تقنص له مع الصباح فمزاج الانسان لا قانون له يصلح للتعميم .

☆ ☆ ☆

ويخاطب « التويجري » شيخ المعرةفي معرض حديثه له حول امتناعه عن أكل اللحوم فيسأل : هل دفعه إلى ذلك ظلمالانسان للانسان ، واستغلال القوي جهد الراعي الضعيف ؟ أو تذرعـه بظلم الانسان القوي الحيوان الضعيف ؟ وينكر عليه ذلك حتى ليشك بأن أحد طلابه زور عليه بعض هذه الأقوال ·

☆ ☆ ☆

وفي معرض تعليقه على قصيدة المعري « غـير مجـدٍ في ملتي واعتقـادي » يخاطبه قائلاً :

أنت بنيت قبرك بيدك ودخلتـه مبكراً ، وتركت لأرباب الأماني والأحلام كل ما هو خارج السجن ، ولكن الدهرأكل قوائم العروش وهضمها حتى لا أثر لها ، وحصيرك باقٍ على جدّته ·

وإن الحياة ليست قبراً ولا سجناً يهرب فيه المرء من الناس فلا مسوغ لقولك:

اجتنب النـاس وعش واحـداً لا تظلـم القـوم ولا تظلـم
قـد ىكـن القفـر بنـو هاشـم وانتقـل الملـك الى الديلـم

ويستغل قول شيخ المعرة مخاطباً أمرأ القيس :

استنبـط العـرب في الموامي بعـدك واستعربَ النّبيط

فينـدد « التويجري » بمن أنكر وجود « الأمير الكندي » وزعم أنه خرافة· لقد أنكروا على الجزيرة العربية واللغة العربية وجود هـذا الشاعر العظيم ، فليس غريباً أن يصدر هذا الانكار من(نبيط) مستعربة · لقد أضعنا روح الفروسية التي يمثلهـا امرؤ القيس في رجولته وطموحه إلى الهدف وشاعريته التي دخل بها التاريخ ·

☆ ☆ ☆

وختم الشيخ عبد العزيز التويجري خواطره بتصوير ضياعه في آلامه وقد شارف على السبعين من عمره ، فيشبّهنفسه بالجمل المسن الذي عجز عن المسير،

فأوسعه سفيه القوم ضرباً بالعصا ، فهولا يملك من أمره إلا الاحتجاج على آلام الحياة وسياطها بالكتابة المزبدة على الورق ، وقد حطّ به الضعف وأشرف على النهاية ، فيودّع حكيم المعرة معتذراً إليه عما ورد في ذهنه ، من تناقض أو قسوة .

لم تكن رسائل « التويجري » لتشكل نظرية فلسفية متكاملة . كانت خواطر تمليها نزعته إلى الأصول وتلفعها رومانسية عذبة تحنّ إلى الطبيعة والبساطة دون أن تهرب من الحياة أو تكره البشر، فقد أملى عليه إيمانه الديني وثقته بالخالق أن يواجه الحياة ولا يتنكر لها كأبي العلاء المعري ، وفي خواطره حكمة الشيخوخة وتجارب الحياة ، وهي حكمة تميل إلى المسالمة وتستمد قيمها من غنى النفس وما تحدّر إليه من الموروث الديني والاجتماعي . أما أسلوبه فيكشف عن تمكّن لغوي وتدفق في التعبير يمتزج فيه العمق الفكري بحلاوة الصوغ وجمال التصوير حتى تغدو الصور الأدبية أحياناً حاجزاً يعوق متابعة الفكرة البالغة التجريد مع ولع باقتناص الكلمات ذات الجرس الموسيقي فتبدو تلك الصفحات من التأملات قطعاً ساحرة من الأدب الراقي الذي يجمع بين مرونة التعبير وجمال السبك ، ولا عجب فهو من جيل الأدباء الذين يولون الشكل اهتماماً بالغاً دون إغفالٍ لعمق المضمون ، فتأملاته تضيف جديداً إلى تلك الكتب في الأدب العربي التي تعني بتدوين الخاطرات ، والجري وراء التأمل العفوي الذي يسبر أغوار النفس بعد اكتمال نضجها وغنى تجاربها .

☆ ☆ ☆

طقوس المطر في الجزيرة السورية

أحمد الحسين

الماء **أساس الحياة وسرّ الخصب، ولا يمكن أن تنشأ حياة بدون المياه • قال تعالى : « وجعلنا من الماء كلَّ شيء حي »(١) وفي الأمثال الشعبية الدارجة يقال : « درب المي أخضر » اشارة الى الخصب والنمو •**

وتؤكد نتائج الدراسات الأثرية • والأبحاث التاريخية أن الحضارات البشرية نشأت على ضفاف الأنهار والبحيرات(٢) • واذا كان الماء قد ساعد الى حد كبير على نشوء تلك الحضارات فان الجفاف كان الى جانب بعض العوامل الأخرى قد أدّى الى زوالها وانقراضها من الوجود •

ولهذا كانت حاجة الانسان والحيوان والنبات الى الماء ضرورية ، ولا غنى عنها ، فلا غرابة اذا وجدنا تراث الشعوب القديمة منها والمعاصرة ، يزخر بطقوس المطر ، سواء في الثقافات الشفوية أم المكتوبة •

وتروي لنا مارجريت مري : أن بعض الحركات الراقصة التي يقوم بها الأطفال الأوربيون يبدو فيها بوضوح أنها استمرار لرقصات الخصب القديمة• وقد قدمت وصفاً لنوع من الرقص قالت: « إنه كان شائعاً حتى وقت قريب ، ورجّحت أنه استمرار لتعويذة المطر ، وفيه يظهر تقليد صوت العاصفة الرعدية ، ويسمى أيضاً برقص العاصفة»(٣) •

ونستقي وصفاً آخر لطقوس المطر،واحتفالات استقباله في ساحل العاج ، وذلك وفق السياق التالي : إذ تقول : «كانت هنالك حفلة كبرى للرقص في هذه

الليلة لأن أمطار الموسم قد أقبلت • وكانت العاصفة قد هبّت قبل منتصف الليل ، وكان القمر ما يزال كاملاً تقريباً ، ولكنه كان محجّباً وراء السحب • وكانت مجموعة الراقصين تتألف من حوالي العشرين من الشباب عرايا إلاّ من الضروري • وقد علقوا في أيديهم أجراساً ••• بدأ الرقص ولم يمضِ قليل حتى أخذ المشاهدون ينضمون إلى حلقة الرقص شيئاً فشيئاً • تقدّم الرجال المسنّون أولاً ، ثم النساء المسنّات ، ثم الشابات من النساء ، وأخيراً الصبية الذين كانوا يستطيعون المشي بصعوبةغير أنهم كانوا قادرين على الرقص في إيقاع متقن • وبعد فترة من الزمن أصبح الراقصون أكثر انتشاءً وأخذت خطواتهم تزداد تعقيداً •

بعد ذلك أخذ جماعة من المسنين الذين يرتدون أزياء غريبة في العودة إلى وسط الحلقة • وكانوا يقبضون بأيديهمعلى الصنوج، وفي أفواههم نايات مختلفة ثم أخذوا يؤدّون نوعاً من الرقص الصامت [المقلّد] يمثل أوضاعاً معينةً للطيور والوحوش المختلفة •

وكان كلّ واحد منهم يمثل برقصاته حيواناً بعينه • ويصفر صفيرَهُ ، ويستمر الرقص وطقوسه المختلفة حتى تأخذ العاصفة بالاقتراب ، وحينئذٍ يرتفع صياح الراقصين وفجأة تسقط أول قطرة من المطر • وعندئذ نجد الراقصين يخترقون الحلقة ، ويعدّون نحو الطبول ، وبعد ذلك يعود الجميع إلى القرية »(٤) •

نار الاستسقاء :

وفي تراث العرب الجاهليين نجد طقساً غريباً للمطر يُعرف بنار الاستسقاء ، يقول الجاحظ عنها : « ونارأخرى،وهي النار التي كانوا يستمطرون بها في الجاهلية الأولى • فانهم كانوا إذا تتابعت عليهم الأزمات ، وركد عليهم البلاء ، واشتدّ الجدب واحتاجوا إلى الاستمطار • اجتمعوا ، وجمعوا ما قدروا عليه من البقر ، ثم عقدوا في أذنابها ،وبين عراقيبها السّلع ، والعُشَر • ثم صعدوا بها في جبل وعر ، وأشعلوا فيهاالنيران• وضجّوا بالدعاء ، والتضرّع• فكان يرون أنّ ذلك من أسباب السُقيا.ولذلك قال أميّة(٥) :

سنــة آزْمــةٌ تخيّــلُ بالنــا   سِ ترى للعِضــاهِ فيها صريرا
إذ يسفتـون بالدّقيق وكانــوا   قبـلُ لا يأكلـون شيئـاً فطـيرا
ويسوقــون باقــراً يطــردُ السَّهـلَ مهازيلَ خشيــةً أن يبـورا
عاقدين النّيرانَ في شكُرِ الأذ   نــابِ عمداً كيما تهيجُ البحورا
فاشتــوت كلُّهــا فهاج عليهــم   ثم هاجت إلى صَبيــرٍ ، صَبـيرا
فرآهــا الالــهُ ترْشِمُ بالقطـــــرِ ، وأمسى جَنابُهـم ممطورا

طقوس المطـر في الجزيـرة :

والجزيرة في المعاجم الجغرافية تشمل الأرض الممتدة ما بين دجلة والفرات. وتسمى الجزيــرة الفراتية . ويُطلق عليها جزيــرة أقُور(٦) . ونحن هنــا لا نريد الجزيرة عامة وإنما نقصر مساحةالموضوع في الجزيرة السورية . فنرصد طقــوس المطــر كما سجلتهــا الذاكــرة الشعبيــة ، واحتفلت بهــا الأجيــال إلى عهد قريب ، خاصــة عندمــا كانتالزراعة تعتمد على مياه الأمطار . قبل التوسّع في مشاريع الري ، والســدود ،وحفر الآبار الجوفية(٧) . حيث سنصف تلــك الطقوس ، ونحــاول الكشف عنرموزها، التي تقودنا إلى مشارف طقوس الخصب القديمة التي عرفتها حضارات بــلاد ما بــين النهريــن ، من سومرية ، وأكادية . وبابلية ، وغيرها .

وهذه الطقوس قد تكون للنساء ، وبعضها الآخر للرجال . ويشارك فيهــا الأطفال كذلك . وتظهر في بعضها المؤثرات الرمزية ،والايحائية ، والأسطورية ولكن في إطــار مسحــة دينيــة . وقد تتفاعل هــذه المؤثــرات ، وتتداخــل في بناء تلك الطقوس كما سنرى في الجوانبالآتية :

أم الغيــث :

ويُعدُّ من أشهر طقوس المطر ، وهو طقس أنثوي ، تقــوم بــه النساء ، ويجمع بين الغناء والرقص . ويمتد أثره إلىبلاد الشام وفلسطينوالعراق(٨).

وبداية هذا الطقس أن الرجال يطلبون من النساء إقامة طقس أم الغيث، عندما يطول انقطاع المطر • فتقوم الفتيات بتجهيز هيكل أم الغيث ، وهو عبارة عن مغرفة طعام من خشب ، تثبّت عليها من جهة الأعلى قطعة خشبية بمثابة الكتف واليدين • ثم يكسى هذا الهيكل بثياب الفتيات ، ويزيّن بالحلي الذهبية، والفضية • ويغطى الوجه بقطعة من القماش تسمى « هبرية » فتبدو أم الغيث عندئذ في هيئة فتاة ، بكامل لباسها ، وزينتها •

بعد ذلك تبدأ المرحلة الثانية ، حيث ترفع فتاة هيكل أم الغيث ، وتطوف به من بيت إلى آخر ، ومن ورائها موكب الفتيات ، والأطفال الصغار ، وهم يردّدون مقاطع من أنشودة أم الغيث بحركات راقصة •

ويقف الموكب أمام كل بيت ، فترش ربة البيت الماء على المحتفلات ثم تعطيهنّ شيئاً من القمح أو العدس • وهكذا ينطلق الموكب من جديد إلى بيت آخر ، حتى الانتهاء من زيارة البيوت كافة •

وهنا يدخل الطقس في المرحلة الثالثة ، حين يجتمع الموكب في ساحة ، وتظل أم الغيث مرفوعة ، وتطبخ الحبوب في قدر ، ثم توزع ، وتؤكل كصدقة أو قربان ، ويسود عندئذ جو من الاستبشار ، ولا يغادر الحاضرون المكان إلى ساعة متأخرة انتظاراً للمطر • فان هطل الغيث انصرفوا إلى منازلهم ، وإلاّ جرت إعادة مشهد أم الغيث مرة ، ومرات حتى يستجيب الله لدعوات الصغار وتوسلاتهم •

وأنشودة أم الغيث تبدأ باستهلال دعائي ، تليه مقاطع في وصف الجدب واليباس ، ومن ثم الدّعاء ، والرجاء بهطل المطر ثم يختم الغناء بدعوة ربات البيوت إلى البذل والعطاء وذلك وفق ما يلي(٩) :

أمْ الغيثْ   يا ريّه
عبّي الحوايه   ميّه
أمْ الغيث   زعلانه
تجيب المطر   من عانه
يلّله مطر   يلّله طين
تا تشبع   الحواوين
تاتشبع   أم خنينه
وتكثرته   هالدهينه

والتعطي   بالطبشي
صبّحْ ولدها   يمشي
والتعطي   بالطاسه
أم حجول   الردّاسه
والتعطي   بالغربال
صبّح ولدها   خيال
والتعطي   بالحفنه
جوّا القاع   مندفنه

إن تحليل هذا المشهد يضعنا أمام تساؤلات كثيرة ، والسؤال الأساسي يتمحور حول أم الغيث • فمن هي ؟ والواقع أننا لا نجد إجابة لدى أجيال الآباء والأمهات ، والأجداد والجدّات ، فهؤلاء كانوا يمارسون هذا الطقس لاعتقادهم أنه يجلب المطر دون معرفةالمقصود بأم الغيث •

وللاجابة عن هذا السؤال نجد أنفسنا بحاجة إلى الاتّكاء على الموروث الأسطوري وقراءة طقوس الخصب القديمة التي كانت منتشرة في بلاد ما بين الرافدين •

ولأن الطقس ذو طبيعة أنثوية ، فان الافتراض الأولي لطبيعة أم الغيث أنها من ربّات الخصب[١٠] حيث يمكن القول : إن أم الغيث تمثل « أنانا » السومرية أو عشتار البابلية ، ولكن فيصورة غامضة ، بعيدة الحضور في الذهن. ولا شك عندئذ أن هذا الطقس استمرارلطقوس الخصب القديمة ، وأن دلالته المباشرة قد ضاعت ، ولكنّ وظيفته ظلتمتوارثة في هذه البيئة •

ومما يؤيد هذا الاعتقاد أنالمرأة شكلت ركيزة أساسية في طقوس الخصب لدى مختلف الشعوب والحضارات • حيث يتحدث علماء الأساطير ، والانتربولوجيا عن تصورات للقوة الالهية ، في شكل وماهية أنثوية • هي الأم الكبرى للكون ، وذلك في العصر الباليوليتي الأعلى (٣٠٠٠٠ – ١٠٠٠٠)ق.م •

«والديانة الباليوليتية ، ديانة زراعية في اعتقادها ، وطقسها ، والأسطورة الأولى هي أسطورة زراعية تتركز حولإلهة واحدة هي سيدة الطبيعة »[١١] وذلك في مرحلة ما قبل بزوغ الكتابة ،ونشوء المدن • وقد عُرفت الأم الكبرى بأسماء كثيرة في الحضارات المتعاقبة ،فهي على سبيل المثال[١٢] : نمو ، وأنانا السومريّتان ، وعشتار البابلية ، وعناة الكنعانية ، وعشتروت الفينيقية وايزيس المصرية ، وأفروديت الاغريقية• وفي هذا المعنى يقول الباحث فراس السواح : « لم يتم بالفعل تحطيم صورة الأم الكبرى ، وتشتيتها إلى صور مختلفة تحت أسماء متعددة إلاّ على النطاق الديني الرسمي • لأن صورتها الأولى كأم واحدة للكون والبشر قد استمرت في الضمير الشعبي ، واستمرت معتقداتها وطقوسها وعباداتها قائمة إلى جانب العبادات الرسمية • ثم تحوّلت في الفترات المتأخرة إلى عبادات سرية ،تمارس في الخفاء »[١٣] •

هـذا التفسير الأسطوري ربما يجعلنا ندرك طبيعة طقس أم الغيث ، وإلا فما معنى أن يرفع هيكلها ، ويتم التوجّه إليها بالغناء الذي يذكّر بالترانيم التي كانت ترفع إلى عشتار أو ايزيس[14] .

وأداء هذا الطقس لا يفترض معرفة كل هذه الدلالات في أذهان الذين يقومون به . فهذا أمر لا مجال لطرحه في ظل التطورات الفكرية والدينية التي تعاقبت منذ آلاف السنين ، ولكن صدى ذلك الماضي ظلّ ينبعث بشكل غير مدرك في وعينا الحاضر وليس في طقس المطر وحده تظهر المرأة ، ففي طقوس الحصاد لدى بعض الشعوب تكسى آخر حزمة من القمح « رداء أبيض ، وتزيّن بأشرطة ملونة ، وتعلّق في عمود لأنها تمثل ملكة الحصاد »[15] .

وهذا ما يؤكد أن بنية طقس أم الغيث تحمل موروثات أسطورية تسرّبت الى الذاكرة الشعبية ، بعد أن لامسته مؤثرات توحيدية يكون الدعاء فيها الى الله أن يرحم الناس والحيوانات فيرسل لهم المطر . وهكذا نلمح تواشجاً فكرياً عميقاً في مضمون هذا الطقس المطري يكشف عن فاعلية الماضي ، وتأثيره في الحاضر .

وإذا تجاوزنا هذه النقطة إلى ظاهرة « رش الماء » فاننا نعلّل ذلك بالتفاؤل ولكن هذا التعليل لا يفسر هذه الظاهرة تماماً . ومرة أخرى نلوذ بالميثولوجيا الأسطورية في تفكيك بعض الدلالات ، والمشاهد التي تبدو غير ذات معنى .

فقد كان ج فرايزر يدرج مثل هذه المواقف في إطار ما يعرف بالسحر التعاطفي إذ « يفترض إمكانية تأثير الأشياء بعضها في بعض من بعيد عن طريق نوع من التعاطف الخفي »[16] الذي هو أقرب ما يكون إلى التأثير الرمزي المتبادل. وكما أن ربة البيت ترش الماء على الموكب ، فان أم الغيث هي الأخرى في إطار تبادل الأدوار سترسل المطر في نطاق علاقة تحريضية ـ اتصالية رمزية .

ولعلّ مما يضفي جواً رمزيا خاصاً على طقس أم الغيث ، طبيعة الترنيمة، وكلماتها والزمن الذي يمتد فيه الخطاب. وهو زمن يتصل الماضي في الحاضر بمجراه دون انقطاع . إذ تنتقل الترنيمة من الماضي بدلالته على الجدب إلى المستقبل بدلالته على الخصب ، وكأن الاستجابة قد تحقّقت. فالراعي لم يزرع منذ سنتين بسبب انحباس المطر ثم فجأة نصبح في رحاب المستقبل حيث القمح

ينمو ، ويرتفع إلى علو الأبواب • وهذا الانتقال غير الواقعي لا يكون في الزمن العادي ، ولكنه ممكن عند استخدام الرُقى ، والتعاويذ •

أما المضمون الاجتماعي لأم الغيث فهو يكشف عن نمط انتاج رعوي ـ زراعي حيث يكون الراعي مزارعاً • وهكذا نجد التعايش بين نمطين اقتصاديين كانا متضادين على أن ما تجدر الاشارة إليه أن طقس أم الغيث ينتهي بتقديم الصدقة أو القربان وهو قربان زراعي من الحبوب ، وليس من الذبائح كما سنجد لاحقاً • ورغم ذلك فهذا الطقس منذ بدايته وحتى نهايته يسير موازياً لطقوس الخصب القديمة التي تنتهي عادة بعد الترانيم والرقصات والتوسلات بتقديم الطعام حيث يتم القبول ، وينبعث في النفوس الشعور بالأمل والاطمئنان •

حُورة النساء :

والحورة طقس نسائي آخر تؤديه المرأة إذا طال انحباس المطر • والحورة بالأساس لعبة للرجال ،ولا يجوز أن تمارسها النسوة إلا في وقت طلب الاستمطار .

وأقرب وصف للحورة أنها تشبه لعبة الهوكي من بعض الجوانب ، وهي تقوم عادة بين أفراد عشيرتين ، ووقتها يمتد من الظهر إلى المساء • وميدانها واسع يشمل الأرض الممتدة ما بين مضارب القبيلتين ، وتنتهي اللعبة عندما يتمكن أحد الفريقين من الوصول إلى منازل الفريق الآخر • وذلك يعني الفوز والحصول على الجائزة المحددة •

وغالباً ما يكون اللعب في فصلي الشتاء والخريف •

وتوحي طبيعة هذه اللعبة أنها طقس احتفالي لاستقبال المطر ،حيث يتوقف الرجال عن اللعب عندما ينقطع المطر ، ويطلبون من النساء القيام بها ، فتلعبها النساء بالأيدي لا بالعصي كالرجال • وعندما تبلغ النساء منزل أحد الرجال المشهود لهم بالكرم أو الشجاعة يضعن كرة اللعب في اناء ماء ، أو يسفحن دلال قهوته في اشارة مباشرة أو غير مباشرة الى الحاجة الى الماء والمطر •

وفي مألوف العادة يذبح صاحب البيت ذبيحة تطبخ ، وتؤكل كجزء من ممارسة هذا الطقس المطري •

ومن الواضح أن دور المـرأة هنا ينطلق من إدراك طبيعة الخصب الأنثوية. فالرجل على سبيل المثال لا يسمح للمرأة بهذه اللعبة إلاّ في ظرف صعب ، فهو يلجأ إليها في المواقف المحرجة التي يصرف النظر فيها عن مخالفة المعهود، ونظام العادات والتقاليد • وهذا التساهل مرده إلى بعض الاعتـراف بدور المـرأة ، وقدراتها المبهمة •

ويلاحظ أن عملية سفح القهوة على الأرض أو وضع كرة اللعب الخشبية في وعاء الماء ذات دلالة رمزية ، تحريضية لاستجلاب المطر •

ويبقى السؤال لماذا تتجه النساء في هذه اللعبة إلى بيت رجل كريم أو شجاع دون سائر الرجال ؟

إن تفسير ذلك يرجع بنا إلى ظاهرة قديمة ، عرفها العرب من قبل ، وهي ظاهرة استسقاء المطر بوجه إنسان كريم وفاضل فقيل :(١٧)

وأبيض يُستسقى الغمامُ بوجهه ثمالُ اليتامى ، عصمةٌ للأراملِ

◍ طقس صَلْب العدّة :

وهو مشهد للرجال ، يشير على نحو خفي إلى فكـرة التضحيـة ، والمـوت والانبعاث ، فالصلب معـروف في الحضارات القديمة على أنه ضرب من التضحية أو الفداء ، وهو يقترب من ظاهرة القرابين البشرية التي كانت تقام للخصب والمطـر •

وينظر إليه كطقس زراعي• فالعدة : هي آلة الفلاحة ، وتتألف من سيف خشبي ينتهي من الأعلى بمقبض للتوجيه، والقيادة • وينتهي من الأسفل بذراع قصير ، أو بلسان خشبي تُركّب عليه السكة الحديدية للحراثة • ومن لوازم العدّة هنالك : الواصل والنير ، وبعض الأدوات الأخرى •

وفكرة أداء هذا الطقس ذات دلالة رمزيـة أيضـاً إذ يقوم الفلاح بربط السكـة مقلوبـة نحو الأسفـل وتبقى متأرجحـة في الهـواء على هيئة الانسان المشنوق ، وتظل كذلك حتى يهطل المطر ، وتنتهي هـذه العمليـة بفكّ العدة ، وإنزالها إلى الأرض •

وفي تفسير دلالة هذا الطقس يمكن القول: إن الناس تنظر إلى انحباس المطر على أنه عقوبة لخطيئة يرتكبها الانسان • ومنذ القديم ترسّخ الاعتقاد بضرورة التكفير عن الخطيئة « بالصلاة ، والتضحية ، وبدأت التضحية عند الآريين بالضحايا البشرية ، ثم حلّ الحيوان محل الانسان ، فصار يضحّى بأولى ثمرات القطعان ، وباكورة الطعام الذي تنتجه الحقول ثم انتهى الأمر أخيراً بالاكتفاء بالتسبيح ، والثناء على الله »(١٨) •

ويبدو أن الاعتقاد بتقديم ضحايا بشرية للخصب والمطر كان من الأمور الشائعة في أكثر الثقافات والحضارات البشرية قبل ظهور الديانات التوحيدية ، ونستطيع العثور على مثل هذا الاعتقاد ، والطقس لدى الكثيرمن الثقافات التي تعتبر الملك تجسيداً لاله الخصب ، ومركزاً لنظام الطبيعة • يتوقف عليه هطل المطر ، وخصب الأرض ، وتكاثر الحيوان ، وتتابع الفصول(١٩) •

وعلى هذا الأساس يمكن الافتراض دون جزم أن شنق العدة ما هو إلا استعادة خفيّة لطقوس القرابين ، والتضحيات البشرية • بعد أن طرأت تعديلات عميقة ، وتبدلات جوهرية فيبنية هذا الطقس ، فصار يكتفى بجزء من الضحية البشرية أو بما يرمز إليها وعدّة الفلاحة جزء من شخصية الفلاح ، يستحيل بدونها أن يزرع أو يحرث ويبذر فالطقس عندئذ تضحية رمزية بالفلاح نفسه • وغالباً ما يقوم تواصل انفعالي بين الفلاح والعدّة المصلوبة حيث يظل مضطرباً • وقلقاً ، ما دامت العدّة معلقة في الهواء •

وعندما يسقط المطر تجده يهب فرحاً فينزلها ، ويحفظها في مكان مناسب • وبذلك يتحقّق طقس التضحية الذي بقيت ظلاله الواهية حيّة في الممارسات الشعبية العفوية ، دون وعي أو إدراك •

قرابين المطر :

ولعلّنا لا نضيف جديداً عندما نتحدث عن ظاهرة القربان ، وتحوّلاتها في الفكر الانساني على مدى العصور ، ومايهمّنا في هذا المجال أن تقديم القرابين من بين طقوس المطر التي ما تزال معروفة في الجزيرة • فهي امتداد آخر لتلك الطقوس القديمة •

وللقربان وظائف مختلفة ، أشارت إليها الدراسات الانتربولوجية . ولعلّ من أقدم ما يذكر في هذا السياق قصة قربان هابيل وقابيل إذ جاء في القرآن « واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق . إذقرّبا قرباناً ، فتقبّل من أحدهما ، ولم يتقبل من الآخر . قال : لأقتلنّك . قال:إنما يتقبّل الله من المتقين »[٢٠] .

وطقس القربان المطري في الجزيرة مبسط الأداء . إذ يقوم رجل تقي بنحر ذبيحة ثم يرفع رأسها على عصا ، ويطوف بها ماشياً أو راكباً فرساً ، وهو ينادي :

« قربان قربان

قربان لوجه الله . والعمل الصالح

قربان يدفع القضا والبلا »

فيبادر الآخرون إلى تلبية النداء ،وينحر كل شخص ذبيحة كقربان لوجه الله ، والذي لا يملك دابة ينحر بعض الطيور ،والمهم في ذلك هو « إراقة الدم » إشارة إلى دم الضحية القربانية الذي تُعلّم به الأبواب ، والنوافذ أحياناً .

وإذا كانت القرابين تقدّم في الحضارات القديمة للآلهة المتعددة[٢١] . فان هذا الطقس اتخذ مساراً توحيدياً ، فاقتصر تقديه لله وحده . توسلاً ،وتضرعاً لدفع الأذى وجلب المطر ، وتجديد الآمال في النفوس .

صلاة الاستسقاء :

وهي طقس ديني شائع التداول في المدن والأرياف . كما أنّ هذا الطقس معروف في الديانات التوحيدية ، وقد يشارك أبناء أكثر من طائفة في أدائه طلباً للرأفة ، والاغاثة .

وصلاة الاستسقاء شرعاً هي : «طلب سقي العباد من الله تعالى عند حاجتهم إلى الماء »[٢٢] . ويطلب من المسلمين أداء ذلك إذا احتاج الناس إلى الماء .

وكان الرسول (ص) صلّى بالمسلمين صلاة الاستسقاء ، ودعا قائلاً : « اللهمّ اجعلها رحمة ، لا سُقيا عذاب ، ولا محق ، ولا بلاء ، ولا هدم ولا غرق . اللهمّ على الزراب ومنابت الشجر ، وبطون الأودية . اللهمّ حوالينا ، ولا علينا . اللهمّ اسقنا الغيث غيثاً مغيثاً هنيئاً ، مريئاً ، مريعاً ، سَحّاً على الأرض عاماً ، غَدَقاً طيعاً »(٢٣).

وفي كتب الفقه تبيان كيفية أداء صلاة الاستسقاء ، والخروج بالناس صغاراً وكباراً إلى ظاهر البلد ، ومما يشترط في ذلك أن يلبس المصلون أرديتهم بالمقلوب ثم يدعون ، متوسلين ، متضرعين .

وإذا كان هذا الطقس قد شاع في المدن لوجود المساجد فيها ، ولوجود الأئمة والفقهاء الذين يخرجون بالناس لأداء صلاة الاستسقاء ، فان هذا الطقس كان محدود الانتشار في الأرياف والبوادي .

وحين كان أهل البادية يؤدون ذلك فانهم كانوا يسوقون أمامهم البهائم وقد عزلوا صغارها عنها ، فتعلو أصواتها ، إشارة إلى طلب الرحمة ، والغوث . ثم يرفعون أيديهم بالدعاء قائلين : اللهم ارحمنا وأغثنا ، إن لم يكن لكبارنا ، فليكن لصغارنا ، اللهم ارحمنا رأفة بالأطفال الرضع ، والدّواب الرّتع .. نسألك الغيث يا أرحم الراحمين ».

وقد كان من عادة العرب في الجاهلية الخروج إلى طلب الاستسقاء وفي الخبر « أن أهل مكة أصابهم قحط ، فخرج أبوطالب ، ومعه غلام كأنه شمس ، وحوله أغيلمة فأخذه أبو طالب ، وألصق ظهره بالكعبة ، ولاذ الغلام باصبعه ، وما في السماء قزعة ، فأقبل السحاب من هنا ، وههنا ، واغدودق ، وانفجر له الوادي »(٢٤) .

فهذا الطقس كما يبدو قد يشكّل النواة المبكرة لصلاة الاستسقاء . ومانشأ من حولها من فنون كرقص السماح ، وأغنية « اسق العطاش »(٢٥) وهذا فن معروف ومشهور على أن مناسبته الأساسية هي طلب السُقيا .

طقوس الأطفال :

بقي أن نذكر في هذا السياق مشاركات الأطفال في طقوس المطر كما مرّ بنا في أم الغيث ، وطلب السقيا . وإلى جانب ذلك تبرز أغاني الأطفال ، وأهازيجهم

التي يستقبلون بها المطر ، إذ يخرجون راكضين ، معرضين أجسادهم لقطرات المطر وهم ينشدون[٢٦] :

يا مطر يا عاسي يا مطر يا عاسي طوّل شعر راسي

ثم ينوّعون في المقاطع ، ويتمنّون أشياء كثيرة ، كما أنهم يستقبلون الشمس إذ تشرق بعد المطر بأهزوجة يقولون فيها[٢٧] :

طلعت الشميسه	قرقعة رحّاها
على قرعة عويسه	جفّلت معزاها
عويسه بالمدينه	قام الشويب يصلّي
ياكل حبه وتينه	على قرعة مولي

وكان مظهر قوس قزح يثير في نفوسهم مشاعر من الفرح والخوف معاً ، وهم يرون أن اللون الأحمر من أطيافه يرمز إلى الشر ، والشيطان والجحيم[٢٨] ، في حين يرمز اللون الأخضر الى الخير ، والملائكة ، والجنة .

وهذا الاعتقاد ليس بعيداً أبداً عن أساطير العرب القدماء الذين كانوا يعتقدون أن « قُزح هو إله الرعد والبرق ، والمطر ، ومن ثم إله الحرب[٢٩] ، ثم أصبح قزح في عصر الأديان رمزاً للشيطان على نحو ما رأينا في تصورات الأطفال وأناشيدهم .

طقوس قطع المطر :

وكما يكون المطر رحمة نافعة إذا نزل بمقدار ، وفي وقت معين ، فانه سيصبح نقمة في حالات يقدّرها الناس . وعندئذ يلجأ أهل البوادي ، والأرياف إلى الدعاء ، والقرابين طلباً للرحمة ، ولكن هذه المرة بايقاف المطر . ومما يقولون أثناء قربان قطع المطر : « اللهم ارحمنا ، وارفع الغيث ، والبلاء عنا ، اللهم ارفع الغيث يا من ترسل الغيث » .

وهنالك طقس آخر يدعى « الحباس» من الحبس والانقطاع . حين يدفن فلاح محراثه أو فأسه في الأرض ،ويصيح« احباس ، احباس » فيرد عليه شخص ثان « احباس ، احباس » ثم يردّدان عبارات تفيد معنى التوقف ، والكف عن المطر ، فيقول أحدهم : « احباس عشرة أيام » ويرد الثاني موافقاً « احباس عشرة أيام » .

وهكذا يتم هذا الطقس في أجواء رمزية وسحرية ، وخاصة في عملية «طمر المحراث » وما يصاحبها من عبارات كلامية توحي بالمقصود .

ويشارك الأطفال في طقوس انحباس المطر ، ويكون ذلك عندما يخرجون من بيوتهم وهم يصيحون : « عرعر يا ربي عرعر ، وأنا بكر أمي وأبويه... عرعر يا ربي عرعر » .

الخاتمة :

ومما سبق يمكن القول : إن طقوس المطر في الجزيرة السورية حملت كثيراً من رموز طقوس الخصب التي عرفتها ثقافات بلاد الهلال الخصيب ، وظلت هذه الرموز تظهر هنا وهناك في الممارسة، والأداء دون أن يفطن الناس إلى أصولها ، ومنابعها اكتفاء بوظيفتها التأثرية .

وقد حملت تلك الطقوس صبغة دينية توحيدية مما جعل الاحتفاظ بها في الحياة الاجتماعية لا يتعارض ومبادىء الأديان السماوية . إذ نجد الطقس المطري يحتفظ بجوانب من الموروثات الأسطورية القديمة التي تفاعلت مع المؤثرات الدينية اللاحقة في الوجدان الشعبي ، والذاكرة الشعبية .

ان طقوس المطر تشكل جزءاً من الموروثات الشعبية ذات الدلالات الغنية والهامة . ولكن ما يؤسف له أن الكثير من مادة هذه الطقوس اندثر ، وضاع مع مرور الأيام ولا سيما بعد التطورات التقنية التي برزت في جوانب الحياة عامة .

فهل نبادر الى جمع ما تبقى عالقاً في ذاكرة الأجيال ، ونقوم بتدوين ذلك التراث وتحليله أم أننا نريد أن تصبح أجيالنا القادمة محرومة من تراثها ، وتعيش حياتها في ظل التقنية الآلية بلا ذاكرة ، ودون جذور ؟

الهـوامش والاحـالات :

١ ـ القرآن الكريم : سورة الأنبياء ، الآية ٣٠ •

٢ ـ عن دور المياه في نشوء الحضارات يمكن الرجوع الى المصادر التاليـة :
ـ سومر وآكاد : للدكتور وديع بشور ، دمشق ١٩٨١ ، ص ١١ـ١٦ •

ـ الجديد حـول الشرق القـديم : مجموعة مـن الباحثين الروس : ترجمة جابر أبي جابر ، وخيري الضامن ، نشر دار انتقدم ، موسكو ، ص ٥٨ـ٨٤ •

ـ فجر الحضارة في الشرق الأدنى : هنري فرانكفورت : ترجمة ميخائيل خوري ، ص ٣٧ـ٦٠ •

٣ ـ الفلكلور ما هو ؟ فوزي العنتيل : نشر دار المعارف بمصر ١٩٦٥ ، ص ١٤٨ •

٤ ـ المصدر السابق ، ص ١٤٩ •

٥ ـ الحيوان : الجاحظ ، تحقيق محمد عبدالسلام هارون ، نشر دار الكتاب العربي ، بيروت ٤/٤٦٦ • وكذلك ثمـار القلوب في المضـاف والمنسوب : الثعالبي ، تحقيـق محمد أبو الفضل ابراهيم ، نشر دار نهضة مصر ١٩٦٥ ، ص ٥٧٩ •

وازمة : شديدة • السلع والعشر : ضرب من النبات• السفُ : التهامُ الدواء ، والدقيـق • الباقر : البقر ، البـوار : الهـلاك • الشكير : الشعر القصير بين الشعر الطويل • هاجت : أثارت • الصبيـر : السحاب • ارتشمت الأرض : بـدا نبتهـا •

وقد ذمَّ الوَرَل الطائي هذه العادة فقال في الحيوان ٤/٤٦٨ ، وثمار القلوب ، ص ٥٨٠ :

لا درَّ درُّ رجـال خـاب سعيهـم ... يستمطرون لدى الأزْمَت بالعُشرِ
أجاعـلٌ أنت بيقـوراً مسلّعـة ... ذريعـةً لـكَ بـين الله والمطـرِ

٦ ـ انظر معجم البلدان : ياقوت الحموي ، نشر دار صادر ، بيروت ٢/١٣٤ •

٧ ـ كتـاب الجزيرة السورية بـين الماضي والحاضر : اسكندر داود ، مطبعة الترقي ، ص ١٩٧ـ٢١٣ •

٨ ـ دراسات في الفلكلور الفلسطيني : عوض سعود عوض ، ط ١ ، ١٩٨٣ ، ص ١٣٣ • ونجد مطابقة واسعة في أداء هذا الطقس مع اختلافات يسيرة •

٩ ـ نثبت هذه الاهزوجة من السماع والرواية الشفوية •

وبشيت : تصغير بشت ، وهي كلمة معرَّبة ، تعني عباءة الصوف التي يرتديها الراعي شتاءً • بلّي : مـن ابتلَّ بالمطر • ريّه : صفة أي التي تروي بمطرها • عبي : املائي • الحواية : البرك ، والغدران • زعـلانة : غاضبة • عانة : مدينة على الفرات • يلّله : دعاء معناه يا الله • الحواوين : البهائم والدواب • أم خنينة : كنية الشاة • الطبشي : إناء المطعام • الطاسة : وعاء للشرب • الغربال : وعاء لفرز الحبوب • الحفنة : مقدار لما يملأ الكفين • وهو ههنا يدلُّ على البخل والتقتير•

١٠ـ حول مفهوم ربات الخصب يمكن العودة الى كتاب : مغامرة العقل الأولى : فراس سواح ، نشـر دار سومر ، ط ٦ ـ ص ٣١٩ • وكذلك قاموس الآلهة والأساطير : رولينغ ، ترجمة محمد وحيد خياطة ، ص ٥٣ •

١١ـ لغز عشتار : فراس سواح ، نشر دار سومر ، ط ١ ، ١٩٨٥ ، ص ٢٤ •

١٢- سومر واكاد ، ص ٢١٢ ، ولغز عشتار ص ٢٧ ، وكذلك: الأساطير والخرافات عند العرب: د. محمد عبدالمعين خان، دار الحداثة ، ط ٣ ، ص ١٣٢ .

١٣- لغز عشتار ، ص ١٠١ ، ونجد مفاجاة للالهة « بو » في قصة الحضارة : ول ديورانت ، ترجمة زكي نجيب محمود ٣١/١ تصفها بالأم التي شيدت مدينة لكش .

١٤- يمكن قراءة بعض هذه الترانيم والتوسلات في قصة الحضارة ٢١٥/١ ، ومغامرة العقل الأولى ، ص ٥٣ .

١٥- الفلكلور ما هو ؟ ، ص ١٣٦ .

١٦- الغصن الذهبي : فرايزر ١٠٨/١ نقلاً عن كتاب ادب الرحلات عند العرب في المشرق ، لمؤلفه علي محسن مال‌الله ، ص ٣٤٦ .

١٧- انظر هامش كتاب « الفقه على المذاهب الأربعة » عبدالرحمن‌الجزري ، نشر المكتبة التجارية بمصر ، ص٣٦٢ .

١٨- قصة الحضارة ٣٤٥/١ . وفي صلاة سومرية نقرأ : « إن الضان فداء للحم الآدميين ، به يفتدي الانسان حياته » ٢٩/١ . كما نقرأ في المصدر ذاته ٢٢٢/١ رقية بابلية تقول : « الكبش فداء للانسان ، الكبش الذي يفتدي به حياته » .

١٩- لغز عشتار ، ص ٣١٥ .

٢٠- القرآن : سورة المائدة ، الآية ٢٧ .

ونجد تفصيلات عن قصة قابيل وهابيل في منعطف المخيلة البشرية، صموئيل هنري هووك ، ترجمة صبحي حديدي، نشر دار الحوار ، ص ١٠٢ .

٢١- ملحمة كلكامش : ترجمة طه باقر ، ص ٨٨-٨٩ .

٢٢- الفقه على المذاهب الأربعة ، ص ٣٥٨ .

٢٣- هامش كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، ص ٣٥٩ ، والزراب : التلال الصغيرة . مغيثا : منقذاً . مريئا : مريعاً، نافعاً . سحّا : عاما غزيراً .

٢٤- هامش كتاب الفقه على المذاهب الأربعة ، ص ٣٦٢ .

٢٥- رقص السماح فن غنائي - موسيقي تنسب الى الشيخ‌عبدالغني‌النابلسي، وقيل بل هو للشيخ ابي الوفاء المصري. وهو طقس اشتهرت به مدينة حلب .

وحول ذلك يمكن العودة الى كتاب « السماح عند العرب » مجدي العقيلي ، ط ١ ، ٢٢٢/٥-٢٢٦ .

٢٦-٢٧- اوردنا هذه الأهازيج من السماح . والقرقعة : الضجيج ، الرحى : اداة من حجر لجرش الحبوب ، جفّلت : افزعت .

٢٨- عن علاقة قوس قزح بالنار والشيطان يمكن العودة الى كتاب : الأساطير والخرافات عند العرب ، ص ١٤٢ .

٢٩- الأساطير والخرافات عند العرب ، ص ١٤٢ .

☆ ☆ ☆

ألف ليلة وليلة ..
التراث وقراءة جديدة

حسن حميد

- ١ -

أكاد أجزم أن كثيراً من المؤلفات العربية ذات الصلة الشديدة بالتراث ما تزال مجهولة لأسباب متعددة ومختلفة ، وأن المعروف منها لم ينل الحظوة والاعتبار الجديرين بها أيضاً • وإننا ، كمتلقين ، نظل - للأسف الشديد- ننتظر واحداً من المستشرقين أياً كان شأنه أو الجهة التي وجهته ، أو المكان الذي قدم منه ، ولأي الغايات والرؤى يعمل ويجتهد ؛ أقول نظل ننتظر هذا المستشرق ليكشف لنا أسرار كتاب من كتب تراثنا المجهولة ، أو ليقيّم كتاباً من كتب تراثنا المعروفة لدينا عنواناً لا محتوى ، بعدما أكلها الغبار ، وطواها النسيان،فنمضي وراءه مرددين قولاته وأفكاره ، ومؤيدين لأحكامه ، ومصفقين للميزان الذي زان به كتابنا •

والغريب العجيب أن عمر هذا الانتظار للسادة المستشرقين ما زال مستمراً وقائماً وحاضراً منذ قرون عدة وحتى يومنا الراهن وإلى ما يشاء الله من أيام قابلة دون أن يكوّن لدينا احترام لمواهبنا الجديدة ، أو ثقة تؤهلنا وتقودنا إلى معرفة التراث معرفة عميقة بعيدة عن الهوى والمذهبيات المسبقة •

والأكثر غرابة وعجباً أننا ، وفي أغلب الأحيان ، نستعيد تراثنا على تعدد ألوانه واختلاف أنماطه ، وبعده العميق في الأزمان،وقدرَ كتابنا وأعلامنا من عند الغرب تحديداً، ووفقاً لما يقوله مستشرقوهم ، ولما يروجونه في وسائل الاعلام والاتصال معاً •

والمدهش أن مفهوم العودة إلى تراثنا يظل مفهوماً اشكالياً ومربكاً ، وذلك ليس من ناحية أحقية هذه العودة وضرورتها، ولا من ناحية تجاهل هذه العودة والعزوف عنها لأن لا طائل من ورائها ،وليس أيضاً من باب (انظرْ إلى الوراء بغضب) ، كما أنه ليس بسبب محبة التراث والدعوة إلى ملازمته إلى حد التماهي معه تحت عنوان (لا جديد لمنلا قديم لـه) ، وانما لأن هذه العودة لا تأتي بوعي نابع من ذواتنا ، ولا بدوافع من حاجاتنا إليها ، وإنما تأتي هذه العودة باشارة من رجال الغرب وحسبأهوائهم ورغائبهم وتحقيقاً لها؛ والمؤسف أننا نكتفي ونقتنع بما يقوله المستشرقون ولا نضيف إليه جديداً،وكأن ماتوصل إليه المستشرقون هو آخر الكشوفات التيلا زيادة عليها لأي مستزيد ، وإلا فبماذا نفسر اكتفاءنا بأخبار الحلاج ومؤلفاتهوقولاته التي جاء بها ماسينيون منذ أن كشف عن قصته وعصره في أوائل قرننا العشرين الراهن، وبماذا نفسر تصديقنا لأكثر الروايات والأخبار التي ساقها المستشرقون حول مقتل المتنبي مثلاً ، أو حول الحاكم بأمر الله ، أو حول قراقوش ، وقارون ، وغيرهم ؟!

إن مفهوم العودة إلى التراث مفهوم كوني ؛ فما من أمة من أمم الأرض قاطبة إلاّ ولها عودتها إلى تراثها تنظر فيه لتجلو معانيه ، وتأخذ منه لتعزيز الجوانب الاعتبارية والمادية للشخصية ،ولتوكيد التطور والحضور في الراهن والآتي في وقت واحد . والاشكالي في عودتنا العربية إلى تراثنا نابعة من أننا لا نمتلك كل تراثنا بعدما تفرّق وتوزّع على العديد من المكتبات والمتاحف العالمية في مختلف بلدان العالم ، خصوصاً تلك البلدان التي استعمرت أوطاننا لسنوات طويلة ، وقد نهبت الكثير من تراثنا واحتجزته عندها في الأدراج والبنوك والمتاحف ، والخزائن ، ذلك التراث الذي لم تفصح بعد عن مكنوناته، وكمياته ، وأهميته . فثمة خرائط قديمة وضعها علماء الجغرافية العرب ، وثمة مخطوطات في الأدب ، والفلسفة ،وعلم الكلام ، ومدونات كيماوية طبية موصوفة ومحررة ، وقطع أثرية كشّافة لتواريخ وأعلام ورسائل ، ومعاملات ، وتواصل ، وحضارة ، وهناك طرائق فلكية وحسابية كان لها شأنها وأسبقيتها في الابداع والريادة ؛ كل ذلك ما زال طيّ الغيب والجهل لبعد اليد العربية عنه ، وقد لا نعرف عنه شيئاً ما لم يكشفه المستشرقون لنا . والارتباك في أمر

معالجة تراثنا نابع من عدم اهتمامنا به الاهتمام اللائق والمحرض على الغوص والتبحر فيه وقناعتنا تكاد تكون راسخة بأن قراءتنا لتراثنا انتهت إلى حيث انتهى المستشرقون ، وهذه ـ لعمري ـ فاجعة تضاف إلى فواجعنا الكثيرة الولود!

- ٢ -

والمؤسي ، والباعث على الألم ، ونحن نرى الى تراثنا الذي صار ممتلكا لغيرنا ، أننا بتنا نؤمن ايماناً مطلقاً بالتحييد • كأن نقول بأن هذه المؤلفات أو الكتب لجماعة السنة ، وتلك لجماعة الشيعة، وأن هذا الكتاب مذهبي باطني للفرقة الفلانية ، وأن الهوى والعدوانية والأحقاد تلف مؤلفات فلان من الاعلام ، أو أن نقول بأن هذا التاريخ أو التأريخ عند فلان هو غرضي أو رسمي حابي ولون على هواه ، وهكذا الى آخر التوصيفات والى أن نصل الى التحييد والابعاد ، وعدم القراءة الجديدة ، أو الاستكشافية الراهنة البعيدة عن السلط ، والعسس ، والمؤثرات الواقعية التي كانت سائدة في أزمان تلك المؤلفات •

أقول هذا ، وأنا لا أنكر أن التحييد والعزل خاصية علمية لا بد من اللجوء إليها ، والأخذ بها كي لا يظل التراث ركاماً أو بيدراً فيه القمح والزؤان ، أو منجماً فيه الخسيس والنفيس معاً • لكنني ضد التحييد والعزل والابعاد في القراءة والاستكشاف والمطالعات ذات الهوى ، والمذهبيات المسبقة أو التحييد بسبب الاطمئنان إلى الأقوال والآراء السابقة دون الوقوف على فحواها واستبطاناتها وغاياتها بمناهج وأدوات ورؤى جديدة طازجة •

إن مستشرقي الغرب ، وليومنا الراهن ، لم يقولوا بعد كلمتهم في سيرة (ذات الهمة) المؤلفة الصفحات ، والهائلة في مادتها ، وأخبارها ، وحوادثها ، وتواريخها ، ونوادرها ، وأوصافها ، وأعلامها ، وغرائبها ، ومطابقاتها لما سبقها من الحادثات والوقائع ، والمفارقة لها ، والجديد الذي تختزنه • ولذلك ، ولهذا السبب عيناً ، لم تأخذ سيرة ذات الهمة حقها ، وحظوتها في حواراتنا ، وكتاباتنا ، وأذهاننا ، وأفئدة أولادنا الوردية ، وإنني على يقين تام بأن نسبة عالية جداً من مثقفينا أصحاب التحصيل العالي لا علم لهم بسيرة ذات الهمة ، ولا بعصرها ، ولا بمكانتها ، ولا بواقع أحداثها ، ولا بتواريخها ، فكيف لهم أن يقعوا على غاياتها • وعندي أن الكارثة أعم وأشمل وأكثر مأساوية في انغلاقها

حين يقف مثقفونـا ساخرين بأن أغلب حروب العرب ، ومعاركهم ، وغزواتهم كانت لأسباب تتعلق بالحيوانات ، كحرب داحس والغبراء ، أو حـرب البسوس ، أو غـزوات البحث عن المراعي الجديدة للدواب ٠٠ الخ ٠ إن هذه السخرية المرة الهادفة إلى الطعن بتاريخ العرب، والمؤكدة على تسطيح عقولهـم ، ومرئياتهم ، وعدم علاقتهم بأي معنى من معاني العمق والتحليل انما هـي كارثـة قوميـة ٠ والسبب في ذلك أننا صدقنـا الخبريات الصغيرة التي مـرت في تضاعيف بعض الكتب العربية المؤرخة ، وبعض قولات المستشرقـين دون أن نعمل عقولنا كما يجب ، أو كما يقتضيه الواجب ، ومحبة الوطن، ودون أن نسعى إلى كتابة تاريخ عربي حقيقي خلو من الأحقاد والضغائن، والمذهبيـات المرعبـة ، والاطمئنـان الهش والبارد لكل ما قال به الأجانب في حق تراثنـا ٠ والحـق إن نفـراً من المستشـرقين كانـوا على قدر واف من الموضوعيـة وهم يعالجـون ويبحثون في تراثنا ، ولكـن هؤلاء قلة ، والطائفـة الكبرى منهم كانت غرضية في أهوائها ، حاقدة في تطلعاتها ، كريهة في أنفاسها ، موتورة في آرائها ، وموقنة بأن العرب لا قدرة لهم على إبـداع شيء ، نعـم يستطيعون التعامل مع إبداع الغير ولكنهم ليسوا مبدعين، ومن أسف أن كثيرين منا صدقوا ذلك، واقتنعوا به ضاربين بأعلام العرب وتاريخهم ، وابداعاتهم ، وصولاتهم ، واجتهاداتهم عـرض الحائط ٠ إنها كارثة حقاً !

ولكن في المقابل ، ألا نقول بأننـا مقصرون جداً في مطالعة تراثنا ، وأننا ــ على الرغم من الدعوات العديدة ، والصيحات العالية والكثيرة جداً للعودة إلى التراث ــ لم نقف بعد على الكثير الهام من تراثنا ٠ واننا اقتنعنا اقتناعاً مطلقاً بأن عنترة عبد أسود ، كانت له قوتـه الجبارة ، ومن هنا جاءت اسطورته ٠ ترى ماذا لو قلنا إن عنترة هذا لم يكن عبداً ، ولا أسـود الجلد ، وإنما كان ملكـاً من ملوك العرب المشاهـير ، وأملاكه كانت كـذا وكـذا ، ودياره كانت في المكان الفلاني ، وأن لا وجود لمخلوقة اسمهـا عبلة ، ولا لكائن اسمه شيبوب ، وان اسطورة عنترة آتية من عدله ، ومهابته، أو أنهـا آتية من سطوتـه وجبروتـه وطغيانه على الحق ؟! أسئلة مفزعة لا بدّ منها لنصل إلى الحقائق بأيدينا ، وبروح بعيدة عن الأغراض الدنيوية والدونية معاً ٠

ان هذه العودة الى تراثنا ، وبهذه الروح الخلاّقة المبدعة لا تعني الهدم ، أو النبذ، أو تصفية الحسابات ، وانما تعني اظهار الحقيقة وجلوها بعيداً عن الأقوال المحفوظة ، والأخبار الباردة ، والتواريخ الرسمية التي خضعت للرقابات الشديدة في أزمان مختلفة لتوافق رؤى وغايات أولي الأمر سواء أكانوا صالحين أم نافعين للناس والمجتمع أم طغاة سفلة ، كانت الحياة تعني لهم الثراء ، والابهار ، واللذة حتى ولو أحاطت بهم بحيرات الدم البشري ليل نهار !٠

وكي لا نظل في أبهاء التعميم أقول من منا يعرف أين دارت معارك تغلب وبكر ، وأين كانت معسكرات المهلهل الزير سالم ، وما قابلها من معسكرات جساس • وهل كل ذلك اسطورة أمحقيقة؟ وما السبيل إلى معرفة اليقين؟!

ومن منا يعرف أين هي مواقع حمى النعمان ، وما صلته الحقيقية بملوك الأعاجم وأمرائهم ؟! وما الأسباب الدافعة للتغريبة الهلالية ؟! أكانت خلاصاً من شر واقع ، أم أنها كانت جولان بحث عن الماء والكلاء ، أم أنها كانت بحثاً عن طمأنينة بعيداً عن الأحقاد والحروب الصغيرة والكبيرة ؟!

أسئلة ليست من أجل الشك في التراث ، أو نقضه ، وإنما هي من أجل صياغة التراث صياغة أمينة للأصيل فيه ، والدافع لنا لمواصلة العطاء دونما دونية ، أو مخاوف ، أو انبهار بحضارة الغرب الراهنة ، ودونما ترديد أجوف بأن حضارة الغرب هذه قامت على حضارتنا البائدة •

لا شك بأن الغرب ظلمنا ، مع جملة من الشعوب الانسانية الأخرى كأفريقيا وأهلها ، وآسيا وأناسها ، وأمريكا اللاتينية وحضارتها ؛ الظلم دائماً ، وفي التاريخ البشري كان واقعاً ، وكان المطلوب على الدوام أيضاً رفعه أو التقليل من شراسته • بله إن الغرب ظلم الكثيرين من أهله في فترات عديدة من حياة البشر وتاريخهم ، وهل ننسى حروب ألمانيا ، وبريطانيا ، واسبانيا ، وأمريكا ، قديماً وراهناً ، وربما مستقبلاً • وأياكان شأن الأمر ،فان الظلم الذي وقع علينا نحن العرب كان كبيراً وفادحاً ومستقبلياً بمعنى أنه سيستمر في آثاره إلى أجيال قادمة وأزمان قابلة ، فالغرب لم يسهم في تكريس الأمية تكريساً أزلياً فقط ، وهو لم يربط اقتصادنا باقتصاده وحسب ، كما أنه لم يسرق تاريخنا وتراثنا بعدما سرق جغرافيتنا سنوات طويلة فقط ، وانما زرع جملة من

الجراثيم الفكروية، والقولات الحامضية،وأسّس سلوكات وقناعات غاياتها ليست لنا ، وكل هذا قـد يحتاج إلى عشرات السنوات لمحوه من الأذهان أولاً والبناء عليه ثانياً ·

لكن السؤال الجوهري والحارق ، هل بدأنـا فعلاً في مكاشفة تراثنـا ، هـل اقتنعنا حقـاً بأن الغرب ما زال لليـوم يسرق الحضارة العربيـة والاسلامية · ألم يكتشف بعد أبناؤنـا الذاهبون إلى أستـاذ اللسانيات الأمريكي اليهـودي (نعوم تشومسكي) بأن نظرياته في توليد اللغـة ، وعيوب اللغـة ، وطرائق اكتساب اللغة هي قولات ونظريات عالمنا الكبير الجاحظ ؟! ترى أما زالت كتبنا في التربية تصرّ على أن تشومسكي هوسـيد اللسانيات في العالم وأستاذها ؟! بلى ، وما زال أبناؤها في بعض البلاد العربية يذهبون للتخصص في اللسانيات بأمريكا وعلى يد (تشومسكي) ليأخذوا منه معلومات هي لجدنا الجاحظ ، وقد سبق (تشومـسكي) وأضرابه بسنـوات عديدة · ترى لماذا لا نعيـد الأمور إلى نصابها ، لماذا لا تقودنا ثقتنا بأنفسنـا لنكاشـف هـؤلاء بالحقائـق التاريخية الموجودة في خزائنهم هم بعدما سرقوها أيـام الانتدابات العجيبـة ، أو بعدما أخذوها بالمال حيناً ، وبالتحايل حيناً آخر، وباسم البحث والاطلاع حيناً آخر؟! لماذا لا يقول نقّادنا الذين يذهبون إلى فرنسـا وأمريكـا بـأن ما يقول بـه (تودورف) ، و (رولان بارت) من أفكار وقولات نقدية كشفية لماهية النص هي قولات وأفكار الجرجاني ، وابن جني، والقـرطاجني ، وجعفـر بن قدامـة وغيرهم من علماء اللغة والأدب العرب الذين سبقوهم بسنوات كثيرة ؟!

ولماذا لا نجاهر بالقول بان العديد من أجناس الأدب كالرواية والقصة والمسرحيـة هي أجناس عربية ، ولم تكن مستوردة من الغـرب بعدما شيّع أعلامنا ذلك ، وبعدمـا نفضوا أيديهم وأقرّوا بالقول بأن العرب لم يعرفوا لا القصة ولا الرواية ولاالمسرحية. والا فماذا نسمي ألف ليلة وليلة، وحواريات الشطار،وأخبار الحوادث ، وقصص العشاق، وقصص الجن !! ترى ألا تكون القصة قصةالا بالمقاييس والمعايير الغربية ؟! ليعرف من يؤكدون هـذه الآراء ، أن أدبـاء الغـرب يتعلمون الأسـاليب ، والجدة ، والطزاجة ، والغرائبية من قصصنا ، ورواياتنا ، وحوارياتنـا ، وهم أنفسهم لا ينكرون هذا ، فهل نعتبـر ؟!

أجل ، إن المراجعة لتراثنا واجبة ،وضرورية، وبأيدينا وأيدي من يساعدنا أيضاً من العارفين والمجربين بعيداً عن الغايات النفعية والمرَضية ؛ وبعيداً عن

أهواء الاستشراق وأغراضه ، فالقراءة الجديدة ، بكل ما تحمل هذه الكلمة من معانٍ سامية ورفيعة ، لينابيع تراثنا يجب أن تستمر بحثاً ، ودراسة،وتقصياً من أجل إزاحة إرث ثقيل من المفاهيم العرجاء والملتوية الي نسبها المستشرقون لتراثنا ، ومن أجل وضع مفاهيم وأفكارجديدة غايتها الأولى التثبت من أهمية هذه المفردات التراثية ووضعها بين أيديأبنائنا لمعرفتها المعرفة الحقة، وليدركوا، بعدئذٍ ، لأية أمة عظيمة هم ينتسبون،ولأي مجد تالد ينتمون ، ولأي حاضر هم يعيشون ، ولأي مستقبل يتوجهون ·وهذا ما سنحاول قراءته ، وبيانه ، ودراسته ، واستخلاص قولاته ، وروحاضنته الاجتماعية الاقتصادية ، وقيمه التي تحلى بها ، من خلال العمل علىمفردة هامة من مفردات تراثنا العربي الأصيل هي : « ألف ليلة وليلة » ، لجلو المعايير الجمالية لهذه المفردة ، وبيان الأدوار الاجتماعية للناس ، بما في ذلكدور المرأة جوهر (الليالي) وسيدتها ، مروراً بتأريخ (الليالي) ، وقيمتها ،واكتشافها ، وآثارها ، ومصادرها ، وتوصيفات المجتمع الذي نقلته طبقات ، ومهناً ، ومعيوشية ، وأساليب ، وطقوساً ، وحضوراً ·

لم يحظَ الأدب الشعبي العربي بالقيمة الفنية الاعتبارية اللائقة به ، وظلَّ ، بعد معرفته الطويلة ، مهمشاً ومنبوذاً ، وبعيداً عن التناول والدرس، والبحث والتقصي لأسباب عديدة ، في طالعها : عدم اهتمام أولي الأمر ، الولاة والأمراء ، والملوك ، وأصحاب الأدب·· به لأنهم جميعاً عدّوه أدباً للعامة ، يحتفي بالصعاليك ، والشذّاذ ، والجواري والقينات ، والمعارك الوهمية ، وطقوس السحر والشعوذة ، وفنون الاحتيال والمداورة ، والتشاطر الكاذب (من الشطارة) ، وبالحكايات التي لا تؤهلها خرافاتُها أن تدوّن وتسجل في القراطيس ، ومن ثم لأن منشئي الأدب الشعبي كانوا يحتفون بالسجع ، والترادف ، والتوازن ، والاطناب ، والتطويل ، والالتفات ، وبصياغات بعيدة عن نهج البلاغة العربية ، ومن بعد هذا كله لأن مصنفي الأدب العربي وناسخيه عدّوا الأدب الشعبي بلا قيمة أحياناً لما فيه من سلوكات وأساليب بعيدة عن الأخلاق وتوجهاتها ، وأحياناً لأنه يدورفي عوالم الخيال والاضافات كالغولة ، والعفاريت ، والبحور السبعة، ·· الخ·وإضافة إلى ما سلف اقتنع مصنفو الأدب

العربي أن الكثير من الأدب الشعبي أدب"وظيفي — شفهي ، حاضنته الأساسية ، بل موزعته الأساسية هي الجدات اللواتي ابتدعن الخرافات ، والحكايات من أجل السمر في الليالي ، وهدهدة الأطفال وتخويفهم حصراً من الليل والعتمة . ولعل هذه الصفة صفة الخوف من الليل لا تزال ملازمة لأولاد الريف والمدن العربية على السواء بالرغم من إنارة الشوارع والدروب بالمصابيح ليلاً ،وقد نُسجت حولها أمثلة" وأقوال" كثيرة منها(الصباح رباح) ، و (صابح القوم ولا تماسيهم) ، و (للنهار عين) .. الخ. حتى إن الأدب الشعبي الذي اهتم بسير الأبطال مثل (سيف بن ذي يزن)أو (الزير سالم) كان أدباً ضيق الانتشار قليل الأطياف والتأثير ، إذ حُجر عليه في المقاهي ، والمجالس ، ولم يُدون التدوين المعروف لدينا الآن إلا بعد أوقات طويلة من معرفته وانتشاره ، ولأن المقاهي يرتادها العامة فقد ظل الأدب الشعبي تابعاً لهذه الطبقة التي لم تنل الرضا من قبل الطبقات العليا طبقة الحكام ، والولاة ، والتجار ، والقضاة ، والعلماء ، والمتكلمين . وبسبب عدم التدوين ظلت سير الأدب الشعبي وأخباره ، وحوادثه تستطيل وتمتد تبعاً لمواهب الحكواتي وقدرته ، وتبعاً لشغف السامعين لما يقص عليهم ، فان استمتعوا طالبوه بالمزيد ، وعندئذ يشتغل ذهن الحكواتي بالتوصيل ،والترقيع ، ولحم حكاية بأخرى على نحو قد يكون بعيداً تماماً في أسلوبه عن أسلوب قصة الأول ، لذلك نجد تعدد الأساليب الكتابية في نصوص الأدب الشعبي قبل أن تصاغ كلها بروح واحدة من قبل كاتب بعينه ، وفي عصر محدد أيضاً .ولذلك نجد مجاورة الواقعي للخيالي ومخالطة المؤنس بالغرائبي ، والقريب بالبعيد ، والصافي بالمزيج . وفي كل الأحوال كان تقييم الأدب الشعبي تقييماً بعيداً عن الحقيقة الفنية التي يتمتع بها، وذلك من حيث النظر إليه باعتباره خالياً من الوظيفة الاجتماعية ، وأنه وجد من أجل السلوى ، والدعابة ، والتندر ليس إلا ، وهو في أحسن أحواله حوادث وأخبار في الاطلاع عليها عبرة لمن يريد الاعتبار ، للنظر إلى الافتتاح الذي استهلت به « ألف ليلة وليلة » والذي يحدد غايات الليالي كلها ، جملة لا تفصيلاً .. « إن سير الأولين صارت عبرة للآخرين ، لكي يرى الانسان العبر التي حصلت لغيره فيعتبر، ويطالع حديث الأمم السالفة وما جرى لهم فينزجر ، فسبحان من جعل حديث الأولين عبرة لقوم آخرين »[1] .

اذن ليس التاريخ غاية ألف ليلة وليلة، ولا تقديم أنماط المجتمع وطبقاته ، ولا قص أخبار علومه وتطورها ، ولا الحديث عن العمران والفتوحات ، ولا عن الاصلاح وشؤونه ، ولا بيان درجات الظلم وألوانه ،ولا التطلع الى العدل والعلوم الجديدة ، وانما هي غاية محصورة في العبرة والاعتبار وأخذالعظة والافادة من سلوك أو تصرف لشخصية. لكن الحقيقة هي غير ذلك ، وان كانت كذلك فهذه الغاية متجاوزة الى غايات أبعد وأعمق وأشمل ، لأن الليالي ، ومن حيث المضمون كتاب معرفي يقدم حياة المجتمع الذي كان سائداً في البلاد العربية أيام العباسيين في فترتي حكمهم القوية (ممثلة بهارون الرشيد) والضعيفة البادية بانتهاء آخر خلفائهم الاقوياء (المعتصم) • وهي الى ذلك كاشفة لحياة الناس في مصر ومجتمعاتها •

ويرى الباحثون أن نشأة الليالي كانت نشأة تراكمية : زيادة على زيادة ، وأحداث على أحداث ، وإنشاء على إنشاء • فبعض الدارسين لليالي أعادوا نشاتها الاولى إلى بلاد فارس، وإلى كتاب عرف عندهم بخرافاته عنوانه (هزار أفسانة) ويشتمل على ألف خرافة، هي معنى العنوان بالفارسية • وقد رأى ابن النديم صاحب الفهرست الذي فرغ من تأليفه سنة ٣٣٧ هجرية بأن الليالي كتاب غث بارد ، حاكى (هزار أفسانة) الفارسي :

« والصحيح إن شاء الله أن أول من سمر بالليل الاسكندر • وكان له قوم يضحكونه ويخرفونه لا يريد بذلك اللذة ، وانما كان يريد الحفظ والحرس• واستعمل لذلك بعده الملوك (هزار أفسانة) ويحتوي على ألف ليلة وعلى دون المائتي سمر لأن السمر ربما حُدِّث به في عدة ليالٍ ، وقد رأيته بتمامه دفعات ، وهو بالحقيقة كتاب غث باردالحديث »(٢) •

أما المسعودي (المتوفى سنة ٣٤٦هجرية ٩٢٧ ميلادية) فقد قال في خبر متقدم عن ألف ليلة وليلة في كتابه (مروج الذهب) وفي ثنايا حديثه عن مدينة إرم ذات العماد ويسميها مملكة :

« إن هذه الأخبار موضوعة من خرافات مصنوعة ، نظمها من تقرّب من الملوك برواياتها • وإن سبيلها سبيل الكتب المنقولة إلينا والمترجمة لنا من الفارسية والهندية والرومية مثل كتاب(هزار أفسانة) وتفسير ذلك بالفارسية خرافة ، ويقال لها أفسانة ، والناس يسمون هذا الكتاب (ألف ليلة) وهو خبر الملك والوزير وابنته شهرزاد وجاريتهادنيازاد »(٣) •

وهناك إشارة أخرى إلى (ألف ليلةوليلة) نقع عليها في كتاب (نفح الطيب) للمقريزي حيث يقول : « إن ابن سعيدبن موسى الغرناطي (المولود سنة ٦٨٥ هجرية) يقول في كتابه (المحلى بالأشعار) عن القرطبي في عرض الكلام عن البدويّة ، وعن بناء الهودج لها في بستان القاهرة بناء على أوامر الحاكم بأمرالله أن القصص الشعبية التي تدور حول هذه البدوية وحول ميّة من بنات عمومتها أصبحت مثل قصص البطّال وألف ليلةوليلة وما شابههما »[٤] .

وفي (الامتاع والمؤانسة) عند التوحيدي إشارة واضحة إلى خروج الليالي عن المألوف من المؤلفات ، والقيم لأنها لم تكن موجهة إلى طبقة الحكام والولاة والعارفين ، وانما كانت موجهة إلى الرعاع ، وأهل الطبقة المتوسطة ، يقول التوحيدي :

« ولفرط الحاجة إلى الحديث ما وضع فيه الباطل،وخُلط بالمحال، ووصل بما يُعجِب ويُضحِك ، ولا يؤول إلى تحصيل وتحقيق مثل (هزار أفسانة) وكل ما دخل في جنسه من ضروب الخرافات »[٥] .

والثابت أن كتاب (هزار أفسانة) غيرمترجم للغة أخرى غير العربية ، وأن ترجمته العربية مفقودة ، ويبدو أنها ترجمة تمت في الفترة القريبة من ترجمة كتاب (كليلة ودمنة) في القرن الثالث للهجرة • وقد تقبل الواقع العربي آنذاك ، في عهد الرشيد ، الكتاب وما حواه من أسمار ، وحوادث ،وأخبار ، وقصص ، بل راق للحكام والولاة ، فحاكاه الحفّاظ ، والحكواتية ، والنسّاخ ،فاضافوا اليه الكثير من القصص والأخبار ، والغرائب بحيث صار (هزار أفسانة) نواة فقط لكتاب كبير فيّاض اسمه (ألف ليلة وليلة) .

والمدهش أن الليالي صارت جزءأمهماً وعظيماً من التقليد الشفهي الذي كان مقتصراً على القرآن الكريم والشعر عند العرب ، فقد حفظ الحفّاظ ، والرواة ، والحكواتية الليالي وقصّوها شفهياً ، وتناقلوها من مكان إلى آخر ، ومن بيئة إلى أخرى ، وبسبب من هذا التنقل ، والحفظ الشفهي ، خضعت الليالي للكثير من الزيادات ، والاضافات تبعاً لقدرة الحكواتي وميوله وأهوائه ، ومن ثم تبعاً لرغبات المستمعين وأهوائهم أيضاً • لكن المهم هو توكيدنا بأن الليالي صارت في الرُتبة الثالثة في القص الشفهي وتقاليده ، وباتت حظوتها

كبيرة في المجالس لما حوته من أخبار وحوادث ومفارقات وعجائب ، وذلك في وقت مبكر من تاريخ الادب الشعبي العربي • وفي قناعتي أن قص الليالي كان باللغة المحكية والدارجة تبعاً للبيئة التي تعايشها أو تعيش فيها ، وأن اللهجة المحلية كانت سبباً جوهرياً من أسباب عدم الالتفات إلى الليالي ، لأن الاهتمام العام للدارسين والدراسات كان منصباً على المكتوب أولا وباللغة العربية الفصحى • لكن الليالي وبعدما دوّنت بلغة عربية مختلفة المستويات ، لغة متفاصحة إلى حد ما ، صارت مادتها وأسلوبها دليلاً على تطور اللغة من طور إلى اخر ، وربما كان هذا ما يهم الدراسات البنيوية أو اللسانية على وجه التحديد والتخصيص في راهن أيامنا الحاضرة •

ولئن ظلّ الاهتمام العربي بالليالي ضعيفاً أو قليلاً لأسباب ذكرنا أهمها في مطلع فصلنا هذا فان هذا الاهتمام مالبثان عاد بكل زخمه وحضوره حين رأينا اهتمام الغرب بها ، وبأنها صارت موضع دراسات عديدة ومختلفة في الاتجاهات والغايات ، وأنها صارت مبعثاً على الابداع والالهام • والعجيب عندي أن هذا العمل الفذ الليالي وبعد كل التقريظات العالمية التي نالتها ما زالت بعيدة عن متناول أيدينا دارسين، وقراء ، وباحثين مختصين لأسباب ، من المؤسف ، أن تكون أخلاقية صرفاً ••، فمكتباتنا الخاصة تكاد تكون خلواً منها ، ومن مؤلفات تتحدث عنها علماً بأنها ألهمت أدباء الغرب ، وفنانيهم وموسيقييهم عشرات الأعمال والابداعات العظمية • فاذا كانت قيمة التخدير أو موضوعة التخدير التي استشفّها الدارسون والباحثون في أزمان ظهور الليالي وانتشارها هي العلة الأساسية لرفضها لأنها بالتخدير تلهى الناس عن القضايا المصيرية والانسانية المهمة ، فان هذه العلة ما عاد لهاما يبررها في عصرنا الراهن • وصار من حقنا جميعاً أن ندخل الليالي ونعرف ما فيها من خسيس ونفيس ، وما فيها من قيم السلب والايجاب ، وما فيها من انشاءات أسلوبية ولغوية ، وما فيها من اختلاف في التواريخ عن التواريخ الرسمية ، وهكذا إلى أن نفرغ تماماً من تحليل محتوى الليالي وغاياتها •

فالغرب احتفى بالليالي وطبعها ونشرها قبل أن تطبع في البلاد العربية بحوالي قرن كامل من السنين والأيام • فقد قام الفرنسي انطوان غالان بترجمة

الليالي في حوالي اثني عشر مجلداً سنة ١٧٠٤ ميلادية بتكليف من صديق وزير له في بلاط الملك لويس الرابع عشر واسمه (كولبير) وقد ترجم الليالي عن مخطوطة عربية منسوخة بخط اليد أرسلها إليه أحدهم من مدينة حلب السورية كانت قد وصلت إليه من الديار المصرية بلا تاريخ • وقد صارت هذه الترجمة منطلقاً للعديد من الطبعات والترجمات التي عرفتها الليالي ، فقد ترجمت الليالي إلى الانكليزية سنة ١٧٠٧ ترجمة مختصرة في ستة مجلدات ،وبعدئذ ترجمت ترجمة أوسع وأدق على يدالمترجم بورتن الانكليزي • ثم ترجمت الليالي إلى الألمانية سنة ١٨٢٣ ، وإلى الايطالية والروسية ، وباقي اللغات العالمية • وكان أن أعيدت ترجمة الليالي إلى الفرنسية وبأسلوب جديد ، وبتصرف بعض الشيء سنة ١٨٩٩ على يد المترجم ماردروس ، وهي طبعة أكثر شمولية ودقة من طبعة انطوان غالان صاحب الفضل الاول في تعريف أوربا كلها بالليالي وأنماطها وغرائبها ،ومناخاتها الاجتماعية، وسحرها الشرقي المرغوب ، وللاشارة فقط أقول لقد كان غالان متخصصاً في العلوم الشرقية ، وله ترجمة للقرآن الكريم ، وقد اشتغل في سفارة فرنسا بتركيا ، وجمع الكثير من المخطوطات الشرقية العربية وغير العربية •

والمفارقة تكمن في أن الليالي لم تظهر باللغة العربية مطبوعة في البلاد العربية ، وإنما ظهرت طبعتها الاولى وبالعربية في الهند ، بمدينة كلكوتا سنة ١٨١٨ باشراف الشيرواني اليمني ، ولم تحتو إلا على مائتي ليلة ، أي بعد قرن كامل من ظهورها مطبوعة بالفرنسية في باريس •

وجاءت الطبعة العربية الثانية أيضاً بعيداً من البلاد العربية ، فقد قام الدكتور هابيخت الألماني بطباعة الليالي في ثمانية مجلدات سنة ١٨٢٤ في مدينة (برسلو) بألمانيا• وقد أتمَّ هذه الطبعة من بعد الدكتور هابيخت المستشرق المعروف (فلايشر) في مجلدات أربعة سنة ١٨٤٢ •

وكانت الطبعة العربية الأولى في البلاد العربية سنة ١٨٣٥ حين طبعت الليالي في مطبعة بولاق بمصر وباشراف الحكومة المصرية، وقد جاءت في مجلدين كبيرين ، وهي من أجود الطبعات وأحسنها ، وقد صارت هذه الطبعة من بعد ، المصدر الأساسي لكل الطبعات التي عرفت في البلاد العربية خصوصاً مصر والشام • ومخطوط هذه الطبعة

كان مخطوطاً لرواة مصريين أنجزوا نسخه في الثلث الأول من القرن الثامن عشر تقريباً ، وهو يعد الصيغة الأخيرة التي عرفت عليها الليالي ، وبعدها لم نسمع أو نقرأ زيادات أو اضافات الى الليالي .

وبعدئذٍ صدرت طبعة رابعة بالعربية لليالي في مدينة (كلكوتا) بالهند سنة ١٨٤٢ أشرف عليها الباحث (ماكناتن) في أربعة مجلدات اعتمدت اعتماداً أساسياً على الطبعتين الثالثة بالعربية طبعة بولاق ، والثالثة في مدينة (برسلو) التي أشرف عليها الدكتور (هابيخت) ، والحق إن بداية طبعات الليالي للمرة الرابعة في (كلكوتا) كانت في عام ١٨٣٢ ، أي قبل بداية ظهور الطبعة الثالثة ، طبعة بولاق بالقاهرة .

أما الطبعة الخامسة بالعربية ،فكانت في بيروت ـ لبنان ، وهي طبعة مهذبة قام بها أحد الآباء اليسوعيين هو الأب انطوان الصالحاني ، في أربعة مجلدات أنيقة الطباعة ، إذ حذف بعض المشاهد الجنسية ، وعدّل في بعض الجمل والأساليب ، وكانت طبعاتها متعددة ، آخرها الطبعة الرابعة سنة ١٩٥٦ .

وقام الأستاذ رشدي صالح باعادة طباعة الليالي في القاهرة (في دار الشعب) سنة ١٩٦٩ بمجلدين كبيرين ، وقد هذ بها أيضاً بأبعاد المفردات والمشهديات الجنسية ، والصور التوضيحية التي نشرتها الطبعات الأجنبية .

وتشترك طبعتا الأب أنطوان الصالحاني والأستاذ رشدي صالح بنزعتهما الأخلاقية ، وهما في قناعتي غير أمينتين لمخطوط الليالي الذي طبعته مطبعة بولاق في مصر سنة ١٨٣٥ ، لأنهما عاملا الليالي على أنها مؤلف أدبي لا مؤلف شعبي .

وفي هذه الأيام يشرف الباحث العراقي مهدي محسن على طباعة الليالي في هولاندا . وقد صدر الجزء الأول منها بتصدير يؤكد أن هذه الليالي هي الليالي العربية الصرف البعيدة عن اختلاطات الترجمة الهندية أو الفارسية وآثارهما ، وأن البيئة في هذه الليالي هي البيئة العربية ، كما أن شخصياتها وأسماءها هي عربية ، وأن واقعها يدور في الديار المصرية ، القاهرة تحديداً ، وفي الديار العراقية ، بغداد تحديداً وتخصيصاً .

وكان أن صدرت طبعة جديدة لليالي في القاهرة سنة ١٩٨٥ ؛ طبعة أنيقة

وحديثة هي طبعة مأخوذة عن طبعة بولاق تحديداً ، لكن الرقيب المصري والسلطة القضائية حكما باتلاف الكتاب والتخلص منه لأنـه على حد زعم المحكمة يخدش الحياء ويسيء للآداب العامة ، غير أن بعض رجال القضاء المصري المتنورين عادوا وحكموا استئنافاً باعادة الاعتبار لليالي وتبرئة ناشرها من التهم الموجهة والمنسوبة إليه(٦) .

وعلى الرغم من تعدد طبعات ألف ليلة وليلة ، وتفاوت مستويات لغتها وأسلوبها ، وتباين طرائق رواياتها ، بل وتعدد رواتها ، فان ذلك كله لا يساعد الباحث والمتقصي على معرفة تاريخ نشأتها الأولى بالدقة والضبط ، ويظل تاريخ معرفة النشأة الاولى أو الظهور الأول تقريباً في أحسن الأحوال ؛ يظل تاريخاً يعود إلى الربع الأول من القرن السادس عشر أي حوالي ١٥٢٠ ميلادية أو نحو ذلك . وإذا كانت الكينونة الأولى لليالي ليست عربية ، كينونة أو نواة مأخوذة عن الفارسية من مخطوط كان معروفاً تحت اسم (هزار أفسانة) ، أو عن الهندية نسبة إلى الأساليب وطرائق تداخل الحكايات ، وهذا الأمر لم يكن معروفاً بكثرة في الأساليب العربية لأن العرب كانوا أميل إلى تأطير الحكاية الواحدة في إطار كامل له استهلال وخاتمة مثل قصة لقمان الحكيم على سبيل المثال ؛ أقول إذا كانت هذه الكينونة ليست عربية فان الليالي بروحها الراهنة والمعروفة صارت عربية بشخصياتها ،وهويتها ، وبيئتها ، ومناخها العام . لكن هذه الهوية لا تمنع المرء من القول إن ثمة شبيهات في روح القص ومادته ، وغايته موجودة في التراث الشعبي الهندي ، مثل قصة المرأة الجميلة والببغاء المعروفة بقصة (سوكا سابتاتي) وفيها أن الببغاء لاحظ أن زوجة صاحبه راحت تميل إلى الخروج في غيابه (وقد سافر في رحلة بعيدة طويلة) لملاقاة خليلها ، فأخذ يشغلها عندما يأتي وقت خروجها بقصة شائعة ، ولا ينهي القص إلا عند ذروة درامية ذات شحنة عالية من الانفعال ، تفعل فعلها في نفس الزوجة التي ترجوه أن يكمل القصة . غير أن الببغاء لا يكمل القصة ، ويعدها باكمالها في اليوم التالي إن هي لم تخرج من البيت في هذا اليوم . وهكذا يظل يشغلها بقصصه الشائعة ذات الخيال الواسع ،والحوادث الغريبة يوماً في إثر يوم حتى يعود زوجها من سفره . وهو بذلك يحول دون لقائها لخليلها طوال أيام غيبة

زوجها • والغايـة، كما نلاحظ ، هي الغاية ذاتها لليالي من حيث الأخلاقية ، والتعليمية ، والوعظية أيضاً •

إذن ، من الجائز جداً أن يكون الرواة ، أو الحكواتيـة في العصـر المملوكي العربي قد نسجوا الليالي وقصصها محاكاة لبعض القصص الهندي والفارسي من جهة الأسلوب وتقنياته • وما حـال التغريب بالأمكنة ، وبعدها ، ونسبهـا لبلاد السند والهند حيناً ، وبلاد فارس وخراسان حيناً آخر ، أو لبـلاد الواق الواق حيناً ثالثاً إلا نهجاً ابتدعه الرواة من أجل الادهاش حينـاً ، ومن أجـل الابتعاد بأحداث القص والحكاية إن كانت غير كريمة الشمائل ، أو رذيلة السلوك والتصرفات حيناً آخر ، أو لاكتساب الصدق والمصداقيـة من قبـل الآخرين السامعين حيناً ثالثاً أيضاً • وذلك لايمان الرواة بأن الحوادث تصبح أكثر تصديقاً، وأبعد عن الكذب والتشكيك ، حين تنسب إلى ما هو أبعـد من مدركـات السامـع ومرئياته ومعارفه •

أما مؤلف الليالي الحقيقي فهو غير معروف ، وربما كان مؤلفاً واحداً ، أو عدة مؤلفين عاشوا في عصر واحد أو عدة عصور • والسبب عندي في عدم نسبـة الليالي إلى مؤلف بعينه يعـود إلى جملة الأسباب التي أدّت إلى تجاهل الليالـي والصدود عنها لأنها موجهة للعامة والرعاع ، لا للخاصـة الملـوك والتجـار ، والأمراء ، والولاة ، ولخرافاتها الكثيرة، وخيالها الممتد إلى عوالم الجن والعفاريت ولاتسامها بالسطحية والعفوية ، وعدم احتفالها بالقيـم الأخلاقيـة والحشمة ، وتسابقها إلى تسقط الزلات والعثرات خصوصاً خيانات المـرأة المتوالية بسبب عدم ضبطها لانفعالاتهـا ؛ والعاطفة أنفعال • إن هـذه الأسباب مجتمعة أو متفرقة هي التي حدت بمؤلف ألف ليلة وليلـة أو بمؤلفي ألف ليلـة وليلة إلى التمنع عن ذكر الاسم أو الأسماء وجعلها هكذا غفلاً • ولكـن يضاف إلى هـذه الأسباب كلّها سبب" جوهري جعل الليالي كـذا بلا اسم لمؤلفها فحواه هـو أن مؤلف الليالي كان مؤلفاً لها وكاتباً لتكون لنفســه أولا وآخـراً لا للعامـة أو الخاصة • فقد كان ينسخها بخط يده ،ويستعين بها للقراءة إن نسي منها شيئاً أو غفل عن شيء ، وما كان يتوقع ، أن تقع نسخته المكتوبة بخط يده بين أيدي الآخرين ليطبعوها أو ينسخوها ، وإن كان قد توقع ذلك ، فقد كان اسلوبه ،

وبعض الزيادات في حكاياته ولياليه تشفع له وتؤكد بأن هذه النسخة من الليالي تعود إليه وحده في النسبة · لكن كرّ الأيام تترى ، وتعدد النسخ ، والزيادات الكثيرة التي شهدتها الليالي ،والتطورات الاسلوبية التي لحقت بها ، كلها جعلت الليالي أخيراً بلا مؤلف أو مؤلفين ، وصارت البيئة ، والعصر ، والعادات ، والطقوس ، مؤلفين لليالي ، وهذا ماجعلها تنسب للمجتمع مثلها في ذلك مثل السير الشعبية المعروفة لدينا ك (سيف بن ذي يزن) و (سيرة الأميرة ذات الهمة) و (فيروز شاه) ·· الخ ·

بل إن المجاهرة بتأليف كتاب من نمط الليالي في ذلك العصر كانت مغامرة غير محمودة العواقب خصوصاً في زمن تأليف كتب البلاغة ، والاجتهادات الدينية ، وعلوم الكلام والفلسفة ، وهذه كلها أين منها الليالي من حيث معيارية ذلك العصر وتصنيفاته · وهناك ملاحظة جديرة بالاشارة وهي أن كل المؤلفات ، والحكايات ، والأخبار ،والحوادث ذات الصلة بالموضوع الانثوي، والجنس تحديداً ، وأمور الشهوة ودلالاتها ، واندفاعها وضمورها وخمودها ، وأسبابها ، كلها ظلت طي الكتمان من حيث أسماء المؤلفين ، وإن وضعت أسماء لها فقد كانت أسماء وهمية · ترى كم هي القصائد الشبيهة بقصيدة اليتيمة للمنيجي والتي لا نعرفها ، أو التي عرفناها بالحفظ الشفوي عن طريق الرواة ، والتي نسبت لشاعر قديم أوما شابه ذلك · وكم هي كثيرة الأخبار في فهرست ابن النديم ، وفي بعض كتب الجاحظ ، والتي تشير صراحة إلى بعض ما أصاب أصحاب تلك المؤلفات من ظلم وعسف ، وقسوة في الحكم ، ونعوت ، ومظان · ترى أين هي تلك الكتابات التي تقول عنها كتب التاريخ بأنها كثيرة ، والتي تحدثت عن كيد النساء ،والغنج وعلاماته ، وعن زفاف العروس ومعاملتها ، وطرائق الاقتراب منها ، أوتعليمها للعادات التي ينبغي أن تتطبع بها ، وتصير منهجاً وسلوكاً لها في حياتها القادمة ؟! ومن منا يؤكد صحة نسب كتاب مثل (رجوع الشيخ إلى صباه)إلى مؤلف بعينه ؟! ومن يؤكد وجود هذا المؤلف ، بعدما وصل إلينا المؤلَّف ؟!

والحق ، ان ألف ليلة وليلة ، ككتاب ، وقع في مربع الحيرة والدوران والبحث عن مؤلف أو مؤلفين ، تماماً كما حدث لالياذة اليونان التي شغل اسم مؤلفها وواضعها

باحثي أوربا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، بل ان باحثي أوربا اشتغلوا طويلاً في البحث عن جذور وأصول الالياذة • وعندي ان السبب في عدم معرفة اسم مؤلف الليالي، واسم مؤلف الالياذة يعود الى ما أسلفنا في توصيفه وهو أنهما أدب شعبي ؛ خضع على مر الأيام الى التحوير والاضافات كما خضع للاسقاط والحذف والجب تبعاً لقدرة الصواغ وغاياتهم ، وظروف الزمن وأبعاد الحريات فيه •

ولئن توصل الباحثون في أوربا وأجمعوا بأن الالياذة اليونانية هي لهوميروس فذلك عائد إلى أنها ذات وحدة عضوية ، ونفسية ، وذات موضوع واحد • بينما الليالي ذات بيئات مختلفة، ومواضيع متعددة ، وأصول شتى ، والفروق فيها جلية وواضحة جداً خصوصاً حين نرى عوالم الخيال والغرائبية ومجاورتها لعوالم الواقع المشخص منجهة ، واختلاف الأساليب وتعددها من جهة ثانية •

وقد حاول بعض المستشرقين أن يعيدوا الليالي إلى أصولها من حيث المنبع، والبيئة ، والموضوعات ، والازمان ، والطقوس ، والأساليب ، فرأوا باجماع أن المناخ العام لليالي هو مناخ اسلامي ، وأن الليالي مرت بأطوار أولها الكينونة الأساسية الموجودة في روح (هزار أفسانة) وثانيها المحاكاة العربية لهذه الحكايات الفارسية بمضامين عربية وأسماء وشخصيات عربية، وثالثها القصص العربية الخالصة وهي قسمان الأول مصري وشامي لأن البلدين كانا تحت حكم المماليك ، والثاني بغدادي تماماً •

وعندي أن الليالي كلها عربية ، لأن قيمة القص موجودة عند العرب منذ أيام الجاهلية ، كما هي معروفة أيام الرسول العربي الكريم محمد (ﷺ) ، وإلا فماذا كان النضر بن الحارثة يفعل في المجالس ، وقد حفظ عشرات القصص ، بل مئات القصص عن أبيه الذي خبر فارس وخراسان، وبلاد الهند والسند، وأفريقيا وعرفها ، وعاد منها جميعاً بأحاديث غريبة عجيبة تستولي على الأذهان والألباب• وفي قناعتي أن أسباب ورود الأسماء الفارسية للذكور والاناث واقعة تحت علة فحواها أن العرب تكثر من الحديث عن ملوك الفرس وأمرائهم وعن حالات الرغد والرفاه التي عاشوها ، ولعل مثال معرفة كسرى وحضوره عند العرب في الأدب ، والحكايات ، والذاكرة الشعبية يؤيد رأينا هذا ، أما الاناث الفارسيات

فلجمالهن معانٍ ودلالات وقيم عند العرب مازال بعضها شائعاً حتى يومنا الراهن، كأن تسمع أحدنا يقول انثى ذات شعرفارسي ، أو ذات عينين فارسيتين • فالجمال الانثوي الفارسي موصوف ، وذو اهتمام واسع في حاضرة خراسان ، ولعل أسواق الجواري الجميلات منذ أيام نبوخذ نصر وحتى عصور معرفة الاسلام كانت شائعة فقد كانت تؤخذ الجواري الجميلات جداً إلى قصور الملوك والأمراء، وإلا فماذا كانت (استير) التي غيَّرت مجرى اهتمامات امبراطورية الفرس واستراتيجية ملوكها ؟! بالطبع لم تكن سوى جارية جميلة ، لها حضورها ، ومعرفتها الواسعة ، وذكاؤها البيّن • ترى وهل كانت (تودد) الرشيد غير ذلك ؟!

إذن ، نرى بأن الليالي عربية خالصة ، سُبكت بأساليب تأليفية معروفة عند الفرس والهنود ، خصوصاً ما يتعلق منها بالتداخل الحكائي ، أو التوليد الحكائي من جهة ، وابتعادها عن الاستهلالات العربية المعروفة من جهة ثانية •

أما التغريب في الأمكنة وبعدها فقد كان المراد منه أن يكتسب الحكواتي ، أو الراوي ، صفة المقدرة الخارقة على التأليف والربط والابداع وكأنه يتمتع بطبيعة مدارك لا يمتلكها غيره من العامة والخاصة على حد سواء ، وهذا ما كان يعلي من شأنه وقيمته بين الناس ، وبين مماثليه من الحكواتية والرواة إلى الحد الذي جعل الراوي البغدادي يتصف بحكايات معينة ، والراوي الشامي بحكايات أخرى ، والراوي المصري بحكايات مغايرة أيضاً • بل إن الرواة اشتغلوا على هذا التمايز وغذّوه طويلاً بالمدهش حيناً ، وبالغرائبي البعيد حيناً آخر •

لكن أيّاً كان الأمر ، وعلى الرغم من محاولات بعض المستشرقين ذوي الأنفاس القصرية (والكريهة غالباً) انكار حق العرب بالابداع ، ونسبهم الليالي الى الفارسية والهندية دونما دليل حق ، أو اسناد تاريخي، فان الليالي تظل عربية في الوجهة والرؤيا ، والواقع ، والغايات • لا لأن العرب صبغوها بأنفاسهم وانما لأنهم أبدعوها • وان كانت ثمة نويات لبعض الليالي معروفة عند الفرس والهنود ، فانها صارت سطراً في كتاب أبدعه أبدعه العرب حقيقة ، فالعرب لا يتعايشون والابداع ، كما زعم بعض المستشرقين، وانما هم مبدعون ، وأصحاب ابداعات ، ومنها ابداعهم لكتابهم الفذ والخالد «ألف ليلة وليلة» •

□ الحـواشـي :

١ ـ قراءتنا لليالي ستكون من طبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده بمصر لألف ليلة وليلة ، وهي طبعة مصححة مقارنة مع النسخة الأميرية المطبوعة سنة ١٩٦٠ ، وأجزاء هـذه الطبعـة أربعـة •

٢ ـ ابن النديم ـ الفهرست ـ المقالة الثامنة ـ ص ٣٠٤ •

٣ ـ المسعودي ـ مروج الذهب ـ ص ( ) •

٤ ـ سهير القلماوي ـ الف ليلة وليلة ـ ص ٣١ ـ طبعة القاهرة ـ دار المعارف ـ سنة ١٩٦٦ •

٥ ـ أبو حيـان التوحيـدي ـ الامتاع والمؤانسة ـ الجزء الثالث ـ ص ٢٣ •

٦ ـ جاء في حيثيات قرار الاتهام الموجه لناشر الف ليلة وليلة سنة ١٩٨٥ انه : صنع وحاز بقصد الاتجار والتوزيع والعرض مطبوعات منافية للآداب العامة • وانه تبين بعد فحص محتوى الليالي انها تشتمل على قصص والفاظ وصور مرسومة مخلة بالآداب العامة ، وخادشة للحياء ومنافية لأخلاق المجتمع المصري •

وجاء في قرار التبرئة والاستئناف : إن عرض صور عارية لا جريمة فيه ، اذا كان الجو الذي يحيط بالعرض جواً علمياً او فنيـاً يقتضيه أو يبرره ، ولكنه يعتبر انتهاكاً للآداب وحسن الأخلاق إذا كان القصد منـه إهاجـة تطلع او الاثارة الشهوانية • ومـن حيث إن كتـاب الف ليلة وليلة قـد خلب عقول الأجيـال في الشرق والغرب قروناً طوالاً ، ونظر اليه الشرق والغرب على أنه متعة ولهو وتسلية ، وهو بعد ذلك خليـق بان يكون موضوعاً صالحاً للبحث المنتج والدرس الخصب •• ومن حيث إنه يشفع لهذا المطبوع انه كان مصدراً للعديد من الأعمال الفنية الراقية ، ومنه استقى كبار أدباء العالم كله، والعربي خاصة روائعهم الأدبيـة ؛ الأمر الذي ينفي عنـه مظنة إهاجة تطلع ممقوت أو الاثارة الشهوانية لدى قرائه ، الا من كان منهم مريضاً تافهاً وهو مما لا يحسب له حساب عند تقييم قيمة هذا المطبوع الأدبية •

☆ ☆ ☆

رحلات يحيى الغزال الأندلسي

المضامين والأهمية التاريخية

د. شريف مفلح*

يُعدّ أبو زكريا ، يحيى بن الحكم البكري الجياني(١) الملقب بـ « الغزال » أحد رجالات الأندلس المشهورين في الأدب على امتداد الوجود الاسلامي بها • و « الغزال » وهو اللقب الذي اشتهر به لجماله وظرفه وأناقته ، كان أحد الشخصيات المشهورة في عصر الامارة الاموية، وكان من المحظيين عند الأمير عبد الرحمن (الثاني أو الأوسط) بن الحكم بن هشام ،وكان متولياً لأحد المناصب المالية في دولته • وقد عمّر طويلاً ، حتى قارب المائة(٢) ،وأتاح له ذلك العمر المديد ، معاصرة الأمراء الأمويين الخمسة ، الأول : عبد الرحمن الداخل ، وهشام الرضا ، والحكم بن هشام(٣) ، وعبد الرحمن الثاني أو الأوسط ، وأخيراً الأمير محمد بن عبدالرحمن ••• والى هذا يشير هو نفسه بقوله(٤) :

أدركت بالمصر ملوكاً أربعه   وخامساً هذا الذي نحن معه(٥)

ولقد قامت شهرة يحيى الغزال على تبريزه في الشعر ، الذي علا فيه صيته وتألق فيه مجده • بيد أن الشعر ليس هو المجال الوحيد الذي اشتهر فيه الغزال ، بل كان له اسهامات في مجالي الحكمة والسياسة • كما أنه يعتبر في نظر كثير من متتبعي الجغرافيا والرحلات الأندلسية أحد الرحالة الأندلسيين نظراً لقيامه بعدة رحلات إلى الدولة البيزنطية ، وبلاد الدانمارك الحالية ، وإلى المشرق كذلك •

(*) دكتوراه في العلوم الهندسية • له مؤلفات ودراسات في الدوريات المحلية والعربية •

وإذا ذهبنا نبحث عن باعث رحلته إلى الدولة البيزنطية ، وتحديداً : العاصمة القسطنطينية ، عرفنا أنها جاءت لهدف سياسي • وعلى هذا فان رحلته تعتبر ديبلوماسية بالدرجة الأولى• وسببها أن الأمبراطور البيزنطي « تيوفيل » أو « تيوفيلوس » الذي كان يحكم الدولة البيزنطية بين سنوات (٨٢٩ ــ ٨٤٢) أرسل سفارة ديبلوماسية إلى الأمير عبد الرحمن الثاني « أمير الأندلس » وذلك عام ٨٤٠ •

وبوسعنا القول ، بشأن الظرف المحيط برحلة الغزال الأولى هذه ، بأن سببها أن الامبراطورية البيزنطية التي كانت في عداء تقليدي تاريخي مع المسلمين ، سواء في عصر الدولة الأموية أو الدولة العباسية ، قد لقيت هزيمة مرّة في موقعة « عمورية » الشهيرة على يد الخليفة العباسي المعتصم بالله. وكانت قبل ذلك قد فقدت بعضاً من جزائرها في البحر المتوسط ، كجزيرة كريت التي حازها مسلمون أندلسيون ، خرجوا من الاندلس في عهد الأمير الحكم بن هشام[٦]، فاستولوا على كريت ••• كما أن البيزنطيين ، فقدوا كذلك جزيرة صقلية عام ٢١٢ هـ ، عندما احتلها الأغالبة في تونس ، والذين كانوا يرتبطون بالخلافة العباسية بتبعية اسمية • ومن هنا قرر الامبراطور « تيوفيل » ، أمام ذلك الخطر الذي هدد دولته ، أن يبحث عن حلفاء له ضد الدولة العباسية وأتباعها الأغالبة وغيرهم •• فلم يجد سوى الدولة الأموية ، التي كانت على خلاف سياسي تقليدي قام مع العباسيين وأتباعهم • وهكذا رأينا « تيوفيل » يرسل سفارة ديبلوماسية برئاسة أحد رجاله المعروفين ، وهو : قرطيوس • وقد زوده برسالة إلى الأمير عبد الرحمن الأوسط ، ومعها هدايا ثمينة له •

وتمشيا مع التقليد الديبلوماسي ، الذي كان شائعاً وقتذاك ، بعث الأمير عبد الرحمن، سفيره الغزال إلى بيزنطة، محملاً برسالة وهدايا أندلسية جليلة منه • وبالفعل وصل الغزال إلى بيزنطة سنة ٢٢٥ هـ/ ٨٤٠م وزميله يحيى بن حبيب أحد علماء الأندلس المبرزين في العلوم التطبيقية• فقابلا الامبراطور «تيوفيل»، وزوجته الامبراطورة « تيودورا » ، وابنه وولي عهده « ميخائيل » ، الذي ارتقى عرش الامبراطورية البيزنطية • فسحره الأمير اليافع بحلو حديثه وظرف روحه ، فقال في ذلك قصيدة مدح فيها الامبراطور وأثنى عليه • وقد جرت

بينه وبين الامبراطور والامبراطورة أحاديث متعددة ، كان خلالها الغزال محدثاً لبقاً موفقاً في اجاباته ، الأمر الذي ترك انطباعاً جيداً عند الملكين . ثم قفل الغزال عائداً إلى الأندلس بعد رحلة امتدت عدة شهور(٧) .

أما الرحلة الثانية للغزال : فقد كانت إلى بلاد الدانمارك الحالية ، كما تؤكد الدراسات التاريخية والاشارات الجغرافية التي وردت في ثنايا نص هذه الرحلة الثانية .

وسبب الرحلة أن ملك النورمان (المجوس) ، وهم السكان الذين يشكلون مملكة النورمان في شبه جزيرة اسكندنافيا والدانمارك ، قد أرسل الى الأمير عبد الرحمن الثاني أو الأوسط يطلب الصلح معه بعد غارات قومه النورمان الخطيرة على الأندلس عام ٢٣٠هـ ـ ٨٤٤ ـ م واندحارهم بعد ذلك . فأجابه الأمير عبد الرحمن الى ذلك « أي الصلح » ، وأرسل بالتالي سفارة ديبلوماسية على رأسها يحيى الغزال أيضاً وزميله يحيى بن حبيب فذهبت الى هناك . وقد نجح الغزال ، بفضل ما أوتي من صفات وخلال ، في أن يحقق نتائج سياسية لا بأس بها .

وقبل أن نتحدث عن ظروف الرحلة الثالثة للغزال ، ثم ايراد مقتطفات من تلك الرحلات ، يحسن بنا أن نزيد موضوع هؤلاء النورمان ايضاحاً . فالنورمان ، كما أكد الباحثون والمؤرخون ، قبائل وثنية كانت تسكن بلاد اسكندناوة أو اسكندنافيا الآن ـ ويعرفون بالفيكنغ ـ وكانوا يحيون حياة قبلية قاسية . ولقد أسهمت طبيعة بلادهم ، الشديدة البرودة التي يكسوها الجليد دائماً ، في تميزهم بصفات الصلابة والقسوة . كما أن معيشتهم في شبه جزيرة تحيطها المياه من ثلاث جهات ، أسهمت هي الأخرى في اشتهارهم في ركوب البحر والتمرس فيه . وقد قاموا في القرن الثامن الميلادي (الثاني الهجري) ، وقبل أن يعتنقوا المسيحية ، بغارات عاتية على معظم سواحل أوربا الغربية . ووصلت بهم قرصنتهم البحرية أخيراً إلى الأندلس ، فهددوها تهديداً شديداً ، إلى أن استطاع الأمير عبد الرحمن دحرهم كما أسلفنا بعد لأي . ولقد أطلق المؤرخون المسلمون عليهم اسم المجوس بسبب وثنيتهم ، ولأنهم كانوا أثناء غاراتهم يشعلون النيران في كل موقع ينزلونه .. وكانوا يحرقون جثث موتاهم . فاعتقد المسلمون أنهم مجوس يعبدون النار ، فأطلقوا عليهم هذا الاسم . على أن المؤرخين المتقدمين من المسلمين قد أطلقوا عليهم كذلك اسم

«الارومانيين» ، وهو تحريف لكلمة « النورمان » التي يدل معناها في اللغات الأوربية على الموقع الجغرافي لهؤلاء، ومعناه: أهل الشمال ٠٠ أو سكان الشمال ، الذين هم سكان الدول الاسكندنافية الآن ٠

بعد هذا التوضيح التاريخي نعود إلى ظروف ورحلة الغزال الثالثة التي كانت إلى المشرق ـ مشرق الدولة الاسلامية ـ ويبدو أنها قد جاءت برغبة شخصية ، وهي لا تعدو كونها رحلة سياحية كما نظن ، وقد جاءت بعد رحلتيه السابقتين كما نص على ذلك ٠ وعلى كل فقد ذهب إلى العراق وجال فيه ٠٠ ثم جال في غيره من أمصار المشرق ٠٠ ثم عاد بعد ذلك إلى بلده الأندلس ٠

ولننسق الآن بين مقتطفات من رحلاته الثلاث فنقول : فيما يتصل بالرحلة الأولى فقد نقل لنا « المقري » صاحب كتاب « نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب » عن « ابن حيان القرطبي » شيخ مؤرخي الأندلس ، وصاحب كتاب « المقتبس من أهل الأندلس » جاء فيه : « ٠٠٠ حكى ابن حيان في المقتبس أن الأمير عبد الرحمن بن الحكم المرواني وجّه شاعره الغزال إلى ملك الروم ـ الامبراطور البيزنطي تيوفيل ـ فأعجبه حديثه وخف على قلبه ، وطلب منه أن ينادمه فامتنع عن ذلك واعتذر له بتحريم الخمر » ٠

أما الرحلة الثانية : فقد كانت أغزر في معلوماتها ونصوصها ٠٠ وقد أشار اليها ابن دحية عمر بن الحسن بن علي ٠٠٠ الأديب والمحدث المتوفى سنة ٦٣٣هـ ٠٠٠ والذي يذكر أن نسبه يعود الى الصحابي المعروف : دحية الكلبي ٠ « أقول : أشار اليها ابن دحية(٨) في كتابه « المطرب في أشعار أهل المغرب » وقد نقلها عنه « المقري » ومن جاء بعده ٠ ولقد أسند « ابن دحية » قصة هذه الرحلة وما جرى للغزال فيها الى صديق يحيى الغزال: تمام بن علقمة الذي رواها عنه ٠

يقول « ابن دحية » نقلاً عن تمام بن علقمة : « ولما وفد على السلطان عبدالرحمن رُسُل ملك المجوس تطلب الصلح ، بعد خروجهم من اشبيلية وإيقاعهم بجهاتها ، ثم هزيمتهم بها وقتل قائد الأسطول فيها ، رأى أن يراجعهم ـ أي الأمير عبدالرحمن الثاني ـ بقبول ذلك ... فأمر الغزال أن يمشي في رسالته مع رسل ملكهم لما كان الغزال عليه من حدّة الخاطر ٠٠٠ وبديهية الرأي ٠٠٠ وحسن الجواب ٠٠٠ والنجدة والاقدام ، والدخول والخروج في كل

باب • وصحبه : يحيى بن حبيب فنهض إلى مدينة : شلب[٩] ، وقد أنشىء لهما مركب حسن كامل الآلة ، وروجع ملك المجوس على رسالته وكوفىء على هديته، ومشى رسول ملكهم في مركبهم الذي جاءوا فيه مع مركب الغزال ، فلما حاذوا الطرف الأعظم الداخل في البحر ، الذي هو حد الأندلس في آخر الغرب (وهو الجبل المعروف بألوية) ، هاج عليهم البحر وعصفت بهم ريح شديدة وحصلوا في الحد ، أخذ الخوف من يحيى بن حبيب مأخذه ، فالتفت إليه الغزال يهدىء من روعه ، ثم أنشأ يقول وسط هذا الاضطراب البحري :

قال لي يحيى وصرنا بين موج كالجبال
وتولتنا رياح من دبور[١٠] وشمال
شقت القلعين وانبتت عرا تلك الحبال
وتمطى ملك الموت إلينا عن حيال
فرأينا الموت رأي العين حالاً بعد حال
لم يكن للقوم فينا يا رفيقي رأس مال

« ••• ثم إن الغزال سلم من هول تلك البحار وركوب الأخطار ، ووصل أول بلاد المجوس إلى جزيرة من جزائرها، فأقام فيها وصحبه، وأصلحوا مراكبهم واجمعوا أنفسهم •••

وتقدم مركب المجوس إلى ملكهم فأعلمهم بلحاق الرسل معهم ، فسرّ بذلك ووجه فيهم • فمشوا إليه إلى مستقرّ ملكه ، وهي جزيرة عظيمة في البحر المحيط ، فيها مياه مطردة وجنات ، وبينها وبين البر ثلاث بحار، وهي ثلاثمائة ميل ••• وفيها من المجوس ما لايحصى عددهم ••• وتقرب من تلك الجزيرة جزائر كثيرة منها صغار وكبار ، أهلها كلهم مجوس ، وهم اليوم على دين النصرانية • إلا آهل جزائر منقطعة لهم في البحر بقوا على عقيدتهم الأولى ، من عبادة النار ونكاح الأم والأخت ، وغير ذلك من أصناف الشنار ، وهؤلاء يقاتلونهم ويسبونهم •• » • «•• فأمرلهم الملك بمنزل حسن من منازلهم ،

وأخرج إليهم من يلقاهم ، واحتفل المجوس لرؤيتهم فرأوا العجب العجيب من أشكالهم وأزيائهم . ثم أنهم أنزلوا في كرامة وأقاموا يومهم ذلك واستدعاهم بعد يومين إلى رؤيته . فاشترط الغزال عليه ألا يسجد له، ولا يخرجهما عن شيء من سنتهما ، فأجابهما إلى ذلك . فلما مشيا إليه قعد لهما في أحسن هيئة ، وأمر بالمدخل الذي يفضي إليه فضيق حتى لايدخل عليه أحد إلا راكعاً ، فلما وصل إليه جلس إلى الأرض وقدم رجليه وزحف على أليته زحفاً ، فلما جاز الباب استوى واقفاً ، والملك قد أعد له وأحفل في السلاح والزينة الكاملة ، فما هاله ذلك ولا ذعره ، بل قام ماثلاً بين يديه، فقال : السلام عليك أيها الملك ، وعلى من ضمه مشهدك ... والتحية الكريمة لك ، ولا زلت تمتع بالعز والبقاء والكرامة ، الماضية بك إلى شرف الدنيا والآخرة ، المتصلة بالدوام في جوار الحي القيوم ـ الذي كل شيء هالك إلا وجهه... له الحكم وإليه المرجع . ثم فسّر له الترجمان ما قاله ، فأعظم الكلام وقال : هذا حكيم من حكماء القوم وداهية من دهاتهم . وعجب من جلوسه إلى الأرض وتقديمه رجليه في الدخول ، وقال أردنا أن نذله فقابل وجوهنا بنعليه، ولولا أنه رسول لأنكرنا ذلك عليه . ثم دفع إليه كتاب السلطان عبد الرحمن ، وقرئ عليه الكتاب وفسّر له، فاستحسنه وأخذه في يده فرفعه ثم وضعه في حجره ، وأمر بالهدية ففتحت عيابها[11] ، ووقف على جميع ما اشتملت عليه من الثياب والأواني فأعجب بها . وأمن بهم فانصرفوا إلى منزلهم ، ووسع الجراية لهم » .

« ... كان الغزال في اكتهاله وسيماً ، ومشى إلى بلاد المجوس وهو قد شارف الخمسين وقد وخطه الشيب ، فسألته يوماً زوجة الملك ـ واسمها : نود ـ عن سنه ، فقال مداعباً لها : عشرون سنة ، فقالت للترجمان : ومن هو من عشرين سنة يكون به هذا الشيب ؟ فقال للترجمان : وما تنكر من هذا ؟ ألم تر قطّ مهراً ينتج وهو أشهب ؟ فضحكت « نود » وأعجبت بقوله ، فقال في ذلك الغزال بديهاً :

يا نود ياورد الشباب الذي تطلع من أزرارها الكوكبا
قالت أرى فوديه قد نورا دعابة توجب أن أدعبا

قلت لها يا نود بأبي إنه ... قد ينتج المهر كذا أشهبا
فاستضحكت عجباً بقولي لها ... وإنما قلت لكي تعجبا

فلما أنشدها الشعر وفسره الترجمان لها، ضحكت منه وأمرته بالخضاب ففعل ذلك الغزال . وغدا عليها يوماً ثانياً وقد اختضب، فمدحت خضابه.. وفي ذلك يقول الغزال :

بركت تحسّن لي سواد خضابي ... فكأن ذاك أعادني لشبابي
ما الشيب عندي والخضاب لواصف ... إلا كشمس جللت بضباب
تخفى قليلاً ثم يقشعها الصبا ... فيصير ما سترت بها لذهاب
لا تنكري وضح المشيب فانما ... هو زهرة الافهام والالباب

ثم انفصل الغزال عنهم وصحبه الرسل إلى شنت يعقوب[١٢] بكتاب من ملك المجوس إلى صاحبها، فأقام عنده مكرماً شهرين، ثم صدر إلى قشتالة مع الصادرين، ومنها خرج إلى طليطلة حتى لحق بحضرة السلطان عبد الرحمن بعد انقضاء عشرين شهراً .

أما رحلته إلى الشرق وسببها : فهو أن الغزال هجا المغني المشهور علي بن نافع الملقب بزرياب، والمتوفى سنة ٢٤٣ هـ، والذي نزل الأندلس قادماً من المشرق، وحل ضيفاً على أميرها الحكم بن هشام . ثم ابنه الأمير عبد الرحمن الأوسط (الثاني) . أقول هجاه بهجو مقذع، فشكاه للأمير عبد الرحمن حسبما تزعم الرواية، وعرض هجوه عليه، فأمر الأمير عبد الرحمن بنفيه عن الأندلس. وها نحن نورد مقتطفات من رحلته هذه ثم نناقش خطأ تاريخيا ورد في سياق الرحلة، كما وردت في كتاب نفح الطيب :

« ... ثم إن الغزال وقعت بينه وبين السلطان عبد الرحمن وحشة، فأمر السلطان بنفيه عن الأندلس، فكلمه فيه أكابر دولته فتركه . ثم إن الغزال لم يطب نفساً بالمقام في الأندلس فرحل إلى العراق، وذلك بعد موت أبي نواس الحسن بن هانىء بمدة يسيرة . فوجدهم يلهجون بذكره، ولا يساوون شعر أحد

بشعره ••• فجلس يوماً مع جماعة منهم فأزروا بأهل الأندلس واستهجنوا أشعارهم ، فتركهم حتى وقعوا في ذكر الحسن بن هانىء ، فقال لهم من يحفظ منكم قوله (وسرد على مسامعهم قصيدة خمرية تقع في تسعة أبيات)[١٣] فأعجبوا بالشعر ، وذهبوا في مدحهم له كل مذهب • فلما أفرطوا قال لهم خفضوا عليكم فانه لي •فأنكروا ذلك فأنشدهم قصيدته[١٤]، فلما أتمها خجلوا وافترقوا عنه •وأقام الغزال في رحلته تلك مدة يتجول في ديار الشرق ، وما انفك فيكل قطر منه من غريبة يطلعها وطريقة يبدعها • ثم إنه رجع إلى نفسه ، وحنّ إلى مسقط رأسه وانصرف إلى الأندلس، وهو قد ترك شرب الخمر وتزهد فيالشعروشارف الستين ، وركب النهج المبين ، ولم ينسك نسكاً أعجمياً بل ظرف ظرفاً أدبياً ، وسلك مسلكاً من البر مرضياً » •

هذا ما ذكره كل من ابن دحية والمقري في شيء يسير من الاختلاف عن رحلة الغزال الثالثة • ولكن ثمة خطأ تاريخياً هو الذي دفعنا إلى استخدام عبارة : حسبما تزعم الرواية ، وهيالتي أوردناها آنفاً في سياق تبيان ظروف حدوث الرحلة ـ ذلك أن روايتيابن دحية والمقري تجعلان حدوث هذه الرحلة بعد رحلة الغزال إلى بلاد الدانمارك وهي رواية ابن دحية في ذلك ـ هذا شيء : والشيء الآخر نصت الروايتان على أن هذه الرحلة وقعت بعد وفاة أبي نواس الحسن بن هانىء بمدةيسيرة • فاذا كانت المصادر التي ترجمت لأبي نواس قد أشارت إلى أن وفاته كانتسنة ١٩٨هـ ، كقول مقدم على غيره مع إيراد تواريخ عديدة قبل هذا التاريخ،فكيف يمكن التوفيق بين هذا وبين القول بأن ذلك قد حدث إبان إمارة عبدالرحمنالأوسط (الثاني) الذي تولى الامارة في سنة ٢٠٦ هـ باتفاق كلمة المصادر الأندلسية والمشرقية ؟

وقد نستطيع القول بأن التفسير القريب إلى الصواب أن تكون هذه الرحلة قد وقعت قبل رحلتي بيزنطة والدانمارك في عهد الأمير عبدالرحمن الثاني،وأنها قد وقعت في عهد أبيه الأمير الحكم بنهشام الذي كان قد استقدم زريابا وأنزله في ضيافته ، ثم علت مكانته فيعهد ابنه الأمير عبد الرحمن • أو لعلنا نقول إنها قد وقعت في أقصى احتمال في بداية عهد الأمير عبد الرحمن ••• أي في نفس سنة ٢٠٦ هـ •

بعد هذه المقارنة التاريخية التي لا بد منها آن لنا أن نناقش أمر قيمة رحلات يحيى الغزال العلمية والأدبية • بادئ ذي بـدء ، شكك المؤرخون المحدثون ، أو لنقل بعض منهم ، في حدوث أكثر من رحلة للغزال الى بلاد الروم وبلاد المجوس • وأشار المؤرخون الذين تابعوا أحداث الرحلتين الى أن ثمـة خلطاً بين رحلتي الغـزال الأولى والثانية • ويعللون ذلـك بتشابـه ظروف وأحداث ، بل وشخصيات الرحلتين ، الأمر الذي دفعهم الى اعتبار الرحلتين رحلة واحدة •

والحقيقة أن هذه القضية قد احتلت حيّزاً واسعاً من الجدل بـين المؤرخين المحدثـين من المستشرقـين والعـرب •وبالطبـع فان تشابه ظروف وأحـداث وأشخاص الرحلتين ثم التقارب الزمني بين الرحلتين قد اوجد ذلك الجدل ••• وإذا ما اردنا أن نزيد هذا القول قلنـا إن هناك تشابهاً في احداث كثيرة وقعت في الرحلتين • فلقاء الغزال بالامبراطور البيزنطي وبملك المجوس ، كـان فيهما تشابه تقريباً في تفاصيله • ولقاؤه بالامبراطورة البيزنطية ، وبملكة المجوس وحديثه معها وإعجابهما بظرفه كان واحداً كذلك • ثم إن اسـم الامبراطورة البيزنطيـة هو تيودورا ، واسم ملكة المجوس (الدانمارك) او النورمان كما جاء في الرحلة الثانية هو : نود أو تود ، مما يوحي بتشابه الاسمين • وقبل ذلك هناك التشابه في وصف أهوال البحر في كلتا الرحلتين أيضاً • كل هذا جعل بعض الباحثين من المؤرخـين الاجانب والعرب يعتبرون السفارة الثانيـة لا تعـدو أن تكون صورة مشوهة للسفارة الأولى إلى بيزنطة، التي يجب أن تكون هي الحقيقة•

ويبدو لي بجانب ما سبق من اعتبارات أن هناك أمراً أدى إلى زيادة الخلط والتشكيك في أمـر الرحلتين • فراوي الرحلة الثانية للغزال وهو « ابن دحية الكلبي » وهو من الادباء المتأخرين، وقد توفي سنة ٦٣٣هـ كما أسلفنا لـم يسند روايته • بمعنى أنه لم يشر إلى المصدر الذي نقل عنه خبر رحلة الغزال إلى بلاد النورمان • وبالطبع فان من المستحيل أن يكـون « تمـام بن علقمة » راوي أخبار رحلة الغزال هـذه والذي أشار إليه « ابن دحية » هو الذي نقل خبـر الرحلة لابن دحية شفهيـاً لأنه يفصل بينهما أكثر من ثلاثة قرون • ذلك أن تماماً كان معاصراً للغزال المتوفى في سنة ٢٥٥ هـ • ومن هنـا ، بجانب ما سبق ذكره ، نشأ الخلط والتشكيك في الرحلتين ••• أو بالتحديد في الرحلة الثانية •

على أن البحث العلمي أثبت خطل هذا الرأي ـ فأثبت صحة حدوث الرحلتين معاً • ذلك أن الأبحاث الجغرافية التي أجراها بعض الباحثين الغربيين على خط سير الغزال الوارد في رواية ابن دحية والمعالم الجغرافية التي أشار إليها أكدت الاقتناع الكامل بصحة الرحلة إلى بلاد النورمان أو المجوس ، أو الدانمارك الآن ••• بل إن أحد الباحثين ، الأوربيين ، وهو « ميشيل ت. كلاف » MICHAEL T. KLAFE وهو النرويجي الجنسية ، تتبع من خلال دراسة تاريخية عميقة لملوك النورمان ، أو ملوك الدانمارك ، أحداثهم وأسماءهم • فخلص إلى أن الرحلة قد وقعت في عهد الملك الدانماركي المسمى « هوريك » • وقد أشار إلى ذلك المؤرخ والأديب الروسي اغناطيوس كراتشوفسكي ، في كتابه « تاريخ الأدب الجغرافي العربي » والمترجم إلى اللغة العربية ، فقد استوعب كل هذه الأقوال ، وما خلص إليه هذا الرأي من أن رحلتي الغزال كلتيهما حقيقيتان، وأن كل واحدة منهما تعتبر رحلة قائمة بذاتها •

والآن ، وقد أجبنا عن التساؤل المتعلق بأهمية وحقيقة رحلتي الغزال التاريخيتين ، يقتضي الأمر أن نعرض إلى الأثر السياسي الذي تركته هاتان الرحلتان الديبلوماسيتان في الأندلس • يمكن القول بأن الرحلة الأولى (وهي رحلة بيزنطية) على الرغم من أنها لم تحقق غايات سياسية إلا أنها على مستوى الصعيد الثقافي والحضاري قد تركت أو خلفت انطباعاً جميلاً في أذهان البيزنطيين أنذاك ، بما عكسه الغزال ورفيقه من سلوك راق وثقافة عالية يدلان على ما بلغته الدولة الأموية في الأندلس من تمدن ورقي مادي في عهد الأمير عبد الرحمن ـ كما أن الغزال في الحقيقة تمكن بكياسته وظرفه من نسج خيوط الصداقة مع الدولة البيزنطية ، وإن كانت المصادر لا تمدنا بتفاصيل دقيقة لذلك ••• ولكن هذا ما يفهم من عبارة ابن خلدون في كتابه « العبر » الذي يقول وهو يستعرض أخبار رحلة الغزال مختتماً الحديث بهذه العبارة : إن الغزال أحكم بينهما ـ أي الامبراطور والأمير ـ الصلة •

أما أثر الرحلة الأدبي فاننا نتبينه من خلال الوصف الذي وصف فيه الغزال لقاءه مع الامبراطور والامبراطورة ، وحديثه معها واطرائها له • ثم حديثه مع ولي العهد الأمير ميخائيل واعجابه به ، والأشعار التي قيلت وكيف حدث اللقاء وتقاليد ذلك اللقاء؟•••

كل ذلك كان له قيمته الأدبية والتاريخية معا • وفي هذا الصدد يقول الدكتور أحمد بدر في كتابه « دراسات في تاريخ الاندلس وحضارتها »: ان ماذكره الغزال بشأن لقائه بالامبراطورة يمكن ان يكون صحيحا • وفي الامكان تفسيره في ضوء ما عرف من التقاليد الدبلوماسية للبيزنطيين ، فيما يتصل باستقبال الزوار الأجانب من الامراء والسفراء •

أما عن الاثر السياسي لرحلة الدانمارك فيمكن التأكيد على أن ذلك الأثر كان مرحلياً • فالغزال نجح مرحليا في مسعاه الدبلوماسي ، ذلك لان النورمان ما لبثوا أن أعادوا الكرة ثانية بالغزو والهجوم على بلاد الاندلس بعد ذلك بحوالي ثلاثين عاما ••• بيد أن قيمة الرحلة من الناحية الادبية كبيرة وكبيرة جدا ، ولنا أن نقول ما شئنا عن ذلك • فتصوير الغزال لرحلته جاء في طابع قصصي جميل ، ولا سيما فيما يتصل بموضوع الطلب من الغزال الانحناء للامبراطور حالة رؤيته له ••• وقصة الباب الصغير الذي ضيق حتى يضطر الغزال إلى الانحناء ومن ثم الركوع ، وحيلة الغزال في ذلك ••• الخ • وفي اعتقادي أن ما ذكر من مسألة الباب هو مما ادخله الرواتيون من خيال • نقول هذا مع التسليم بأن هذا الامر مرفوض في عقيدة المسلمين ، ولكن الاعتراض ينحصر في الطابع الروائي للقصة •

أخيراً فانه من الطبيعي أن لا خلاف على قيمة الرحلة الثالثة من الناحية الأدبية ، وإن كان الاثر الذي بين أيدينا عنها ضئيل يسير • ولئن كان في أخبار الرحلة خبر مثير فعلا فهو ذلك المنحصر في ما دأب الاندلسيون من ترديده بشأن احساسهم بأنهم لا يقلون شأناً عن المشارقة • وهذا موضوع اخر ليس هنا مجاله •

☆ ☆ ☆

□ الهوامش والاحالات :

١ ـ ترجم له كل من : الحميدي : جذوة المقتبس ـ الضبي : بغية الملتمس ـ ابن دحية الكلبي : المطرب من أشعار أهل المغرب ـ الخشني: قضاة قرطبة ـ ابن عذارى المراكشي: الاندلس والمغرب ـ ابن سعيد المغربي : المغرب في حلى المغرب ـ المقري : نفح الطيب • وغير ذلك •

٢ ــ حكم بين سنوات ٢٠٦ــ٢٣٨ هـ .

٣ ــ ذكر اكثر من أرّخ لسيرة الغزال ، انه قد عمّر اربعا وتسعين سنة ، وانه توفي سنة ٢٥٠ هـ . غير انه حفظ عن الغزال نفسه في بعض شعره انه عاش ٩٩ سنة ، وعلى ذلك فقد توفي سنة ٢٥٥ هـ لا سنة ٢٥٠ هـ انظر : احمد هيكل : الأدب الأندلسي من الفتح الى سقوط الخلافة ، منشورات دار المعارف بمصر ، ط ٧ ، ص ١٦٠ .

٤ ــ ابن حيان : المقتبس من أنباء أهل الأندلس ، تحقيق د. محمود علي مكي ، منشورات دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ١٣٤ .

٥ ــ يقصد الأمير محمد بن عبدالرحمن (٢٣٨ــ٢٧٢ هـ) الذي توفي في عهده .

٦ ــ في الحادثة التاريخية المعروفة بحادثة الربض ، التي وقعت في عهد الأمير الحكم بن هشام (١٨٠ــ٢٠٦ هـ) .

٧ ــ المقري: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ــ تحقيق د. احسان عباس ، منشورات دار صادر ، بيروت ١٩٦٨ .

٨ ــ ابن دحية : المطرب من أشعار أهل المغرب ، منشورات دار العلم للجميع ، بيروت ١٩٥٤ .

٩ ــ شلب : SILVES مدينة من مدن الأندلس الاسلامية، وتقع بغربيها . وهي حاليا مدينة صغيرة تقع في جنوب جمهورية البرتغال .

١٠ــ الدبور : ريح تاتي من خلفك اذا وقفت في القبلة . والدَّبور بالفتح : الريح التي تقابل الصبا ، والقبول وهي ريح تهب من نحو المغرب ، والصبا تقابلها من ناحية الشرق (ابن منظور : لسان العرب ، منشورات دار صادر ، بيروت ، مجلد ٤ ، ص ٢٧٠) .

١١ــ العباب : جمع العببة ، وهو وعاء من ادم يكون فيها المتاع ، والعيبة ايضا : زنبيل من ادم ينقل فيه الزرع المحصود الى الجرين في لغة همدان (ابن منظور : لسان العرب ، المجلد الأول ، ص ٦٣٤) .

١٢ــ شنت يعقوب او شنت ياقوه او شنت ياقوب : مدينة تقع في أقصى الشمال الغربي من شبه جزيرة ايبريا ، وتطل على المحيط الأطسي ، وكانت توجد فيها وقت رحلة الغزال كنيسة كبيرة مقدّسة عند المسيحيين .

١٣ــ سرد الغزال على مسامعهم قصيدة خمرية تقع في تسعة أبيات (المقري : نفح الطيب ، المجلد الثاني ، ص ٢٦٠) .

١٤ــ القصيدة أو بالأحرى مطلع القصيدة ــ وهي قصيدة خمرية كذلك ــ اوردها المقري في المصدر السابق ، وفي نفس المجلد وفي نفس الصفحة .

☆ ☆ ☆

نظرة ناقدة لتراثنا العلمي العربي

محمد وائل الأتاسي

نشرت مجلة الوحدة في عددها الـ٦٨ الصادر في شهر أيار/مايو ١٩٩٠ حواراً أجراه الأستاذ هاشم صالح مع الدكتور رشدي راشد حول مساهمة العرب في تاريخ العلم . وكان السؤال البارز في هذا الحوار ، هو : هل العلم العربي الاسلامي أرسطي (نسبة الى ارسطو)؟أوبمعنى آخر هل ينتمي العلم العربي الاسلامي فكراً ومنهجاً الى ما شاع في القرون الوسطى ، في العالمين الشرقي والغربي ، من فكر يصطبغ بصبغة أرسطية ؟

وقد أعطى الدكتور رشدي راشد ، بما عهد فيه من روح علمية ، إجابة عادلة تؤكد أن إطلاق هذه الصفة بوجه عام يعني إعطاء حكم تعسفي جائر ، غير دقيق ، يترتب عليه تأكيد وجود انقطاع في تاريخ الفكر ، في القرون الوسطى ، وهذا ما ينادي به معظم مفكري الغرب .

والدكتور رشدي راشد باحث عربي من مصر ، متفرغ في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي ، وبوجه خاص لتاريخ الرياضيات في القرون الوسطى . وقد حقق الكثير من الكتب التراثية القيمة ، والتي كانت مطويّة في عالم النسيان ، مثل أعمال عمر الخيام في الجبر ، وكذلك أعمال الكرخي . كما حقق مع الدكتور صلاح الأحمد كتاب الباهر في الجبر للسموأل المغربي .. إلخ ...

وسنحاول في هذه الدراسة إعطاء إجابة عن السؤال المطروح في مقدمتها ،

ولكنها لن تكون إجابة قاطعة بالنفي أو بالايجاب • لأننا نرى أن إطلاق حكم عام تلخصه كلمة أرسطية . هو حكم سيكون على الأرجح مفتقراً إلى الدقة • لذلك سنسعى إلى تمييز بعض الملامح في تراثنا العلمي •

وإني لأعترف منذ البدء بأن هذا الموضوع يحتاج إلى دراسة أعمق وأشمل من هذه ، إلا أنها محاولة أرجو أن تعقبها محاولات أخرى ، لكي يكون ذلك حافزاً لنا على تبني الروح العلمية الحقيقية والصادقة •

ان من يتأمل في انتاج العالم العربي الاسلامي على الصعيدين العلمي والفكري خلال الفترة الممتدة من القرن العاشر وحتى القرن الخامس عشر للميلاد ، لا بد أن تتملكه الدهشة لأمرين : أولاً وفرة هذا الانتاج (نسبياً) ، ثم لاستمراره في هذه الفترة التي عرفت بكثرة تقلباتها السياسية وتمزق أطراف الدولة فيها بين دويلات متطاحنة أو طوائف مذهبية أو شعوبية متصارعة ، وثورات متلاحقة ، وتهديدات بالغزو تهب من الشمال والشرق والغرب • هذا اضافة الى أهواء الساسة الذين كانوا في كثير من الأحيان غرباء عن المنطقة ، ولا همّ لهم سوى السلطة ، وبسط النفوذ ، وجني الأموال ، وتعبئة الجيوش ، وتدبير المكائد ، والتربص بالخصوم • واذا كانوا قد أبدوا في بعض الأحيان حماسة للعلم والفكر ، فكثيراً ما كانوا يخشون كل تفكير حر يستشم منه مخالفة لعقائدهم ، أو يفتح أذهان العامة على جورهم وظلمهم •

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يدهشنا ظهور أصالة في بعض هذا الانتاج ، سواء من حيث المضمون ، أم من حيث المنهجية في البحث • وقد يلمح المرء في ثنايا بعض المؤلفات تباشير فجر جديد ، سرعان ما بزغ فعلاً منذ القرن الرابع للهجرة ، العاشر للميلاد ، ولكن ليس في قطر عربي أو إسلامي واحد ، بل يمكن القول في أكثر تلك الأقطار • ولسنا بحاجة للبحث والتقصي لكي نقيم الدليل على ما ذهبنا إليه • فالكندي والرازي والبيروني وابن سينا والحسن بن الهيثم وأبو بكر الكرخي وابن البناء المراكشي وابن طفيل وابن النفيس والغزالي وابن عربي وابن خلدون والمقريزي وغيرهم • كلها أسماء معروفة لأعلام كان أصحابها قد عاشوا في تلك المراحل المضطربة من تاريخ العالم العربي الاسلامي • لقد مهّد هؤلاء الاعلام الطريق بأعمالهم لمن أتى بعدهم من علماء عصر النهضة في أوربا ، أمثال كبلر وغاليليه وباسكال وديكارت

وفيرما ، ولا يمكن لباحث ومؤرخ للفكر أن يتجاهل مؤلفاتهم دون أن يترك في بحثه ثغرة في تاريخ العلم يصعب عليه جداً رأبها ٠

فابن الهيثم المتوفى عام ١٠٣٩ م لم يكن فحسب المؤسس الحقيقي لعلم البصريات (الضوء) في كتابه « المناظر »، وإنما وضع منهجاً واضحاً في البحث سار عليه ومارسه ٠ ولقد سبق كبلر (١٥٧١ ــ ١٦٣٠ م) وغاليليه (١٥٦٤ ــ ١٦٤٢ م) في اتخاذ الرياضيات وسيلة لاقامة الدليل وطريقاً للكشف ٠ فبرهانه على أن القمر لا يمكن أن يكون كرة ملساء ، مثال بارز ٠ كما أن طريقته في تفسير انعكاس الضوء التي اتبع فيها منهجاً تحليلياً صاغه وفق متطلبات المسألة ، يستحق الاعجاب ٠ والفكرة فيه هي نفسها التي وردت بعدئذ عند نيوتن (١٦٤٢ ــ ١٧٢٧ م) ٠ ويكاد يكون مؤكداً أن نيوتن قد اطلع على أعمال ابن الهيثم ، لأن مرشد نيوتن وأستاذه ويدعى « بارو » كان قد اطلع على هذه الأعمال بعد ستة قرون أو يزيد ٠ هذا فضلاً عن أن ابن الهيثم كان يقيم الدليل التجريبي على صحة أعماله ، وكان في بعض الأحيان يبتكر أدوات مخصصة لهذا الغرض ٠ وهذا بعض ما أخذه الغرب عن العرب ، ولم يكن معروفاً عند اليونانيين ٠ كما أعطى ابن الهيثم أول وصف صحيح لتركيب العين ، ودرس أوهام البصر وإدراك الرؤية ، إضافة إلى مسألة هامة مشهورة لا تزال تحمل اسمه[1] ٠ وفيها تمهيد واضح لمسألة الطريق الضوئي الذي وضع فيه فيرما (١٦٠١ ــ ١٦٦٣ م) مبدأه الشهير ٠

وأما الكرخي ، الذي عاش في الفترة نفسها (توفي ١٠٢٠ م) ، والذي أتم عمله السموأل المغربي في القرن الثاني عشر الميلادي، فقد أخرج الجبر من دائرة المعادلات إلى مرحلة التطبيق العملي ٠ فقد طبق الحساب على الجبر بوضع قواعد العمليات الأربع على كثيرات الحدود (التي كانت تعد إلى حين من منجزات عصر النهضة في أوربة) ٠ كما أنه سبق باسكال (١٦٢٠ ــ ١٦٦٢ م) ٠ بستة قرون إلى وضع مثلث الاعداد الذي يساعد على كتابة منشور أي قوة لذات الحدين ٠ ومن ينظر إلى مثلث الكرخي ومثلث باسكال يظن أن الثاني أخذ عن الأول[2] ٠ وقد تبين أن هناك من أتى بعد الكرخي واستفاد من مثلثه ٠ كما مهدت أعمال البيروني (٩٧١ ــ ١٠٥١ م) ، في توازن السوائل والأواني المستطرقة ، لأعمال

باسكال وتوريشلّي • فقد شرح بعض الظواهر التي تتعلق بضغط السوائل وتوازنها، وعلّل صعود مياه النوافير والعيون ، وظاهرة الأواني المستطرقة[٣] •

ولا نظن القارىء إلا مطلعاً ولو بعض الاطلاع على أعمال ابن خلدون (١٣٣٢ ــ ١٤٠٦م) وتلميذه المقريزي (١٣٦٤ ــ ١٤٤٢ م) وتحليلاتهما الاجتماعية ــ الاقتصادية • وعلى تأملات ابن طفيل (١١٠٦ ــ ١١٨٥م) في الطبيعة وأحوال الخلق ، ومنهجية ابن رشد (١١٢٦ ــ ١١٩٨ م) العقلية • وهنا نلاحظ أن بعض من ذكرنا أسماءهم كانوا أطباء، استفادوا من سعة اطلاعهم ، ومن تعددية معارفهم في دراسة وممارسة مهنة الطب • أو ربما كان تجسيداً لفكرة تقول إن العلم في نظرهم كان مآله وهدفه الانسان الذي يجتمع فيه العالمان : عالم الروح وعالم الجسد • وهذه على كل حال ظاهرة تستحق الدراسة كما يقول جورج برنال في كتابه «العلم في التاريخ»[٤] •

لقد استفاد العلماء العرب والمسلمون أحياناً من بعض علومهم لاجراء بعض التطبيقات العملية كتحديد المواقيت، في بعض المدن الكبرى ، وتعيين اتجاه القبلة ، وحساب مساحات الأراضي ،وتحسين طرق الري وغير ذلك •

ولكن ليس على النطاق الذي يؤهلنا للقول إنهم علمونا الصناعة ، أي أنهم خلقوا صناعة تقوم على العلم بالمعنى الذي نفهمه اليوم (التكنولوجية)(*) •

ويبدو أن ما تم الكشف عنه من أعمال فكرية عربية اسلامية ، أنجزت في هذه الفترة التي نحن في صدد الحديث عنها ، لا يساوي سوء جزء صغير مما تحتويه مكتبات العالم من المخطوطات التي تنتظر من يحققها • فمنذ ما لا يزيد كثيراً عن عقد من الزمن ، اكتشف الدكتور رشدي راشد ، بعد تحقيقه لمخطوطة تأكد من نسبتها إلى شرف الدين الطوسي ، أن هذا العالم قد أوجد طريقة لحساب جذور معادلة من الدرجة الثالثة بطريقة تقريبية ، وهي الطريقة نفسها المعروفة اليوم باسم طريقة روفيني هورنر Ruffini-Horner . وهذه الطريقة ، في

(*) لقد تطور علم الحيل (التكنولوجيا) على يد العلماء العرب والمسلمين منذ زمن أولاد موسى بن شاكر ، وبديع الزمان الجزري والفنان تقي الدين ، ويكفي الاطلاع على بعض مؤلفاتهم وهي من منشورات معهد التراث العلمي العربي بحلب ، للتاكد من ذلك •

حقيقة الأمر ، عامة ، يمكن تطبيقها في كثير من الحالات . ولكن أهم ما فيها هو أن شرف الدين الطوسي سبق فيرما إلى وضع طريقة لايجاد النهاية الحدية التي هي عنده «العدد الأعظم» Extremum . وطريقته لا تختلف في شيء عن طريقة فيرما ، كما يمكن تطبيقها على أي دالة (تابع) . وبذلك يكون الطوسي أيضاً بعد البيروني وابن الهيثم وثابت بن قرة (المتوفى عام ۹۰۱م) من الأعلام البارزين الذين فتحوا الطريق إلى تحليل الصغائر بعمليات حسابية فعلية لا شكلية كما وردت عند اليونانيين كأودوكس وأرخميدس . فقد وازن الطوسي بين اللا متناهيات في الصغر واكتفى منها عند الضرورة بالجزء الرئيسي من تغير الدالة ، وذلك لدراسة تحولاتها(٥) .

ومهما يكن من أمر فان الشواهد التي يمكن إيرادها في هذا المجال كثيرة ، وتكفي للدلالة على أن العطاء الفكري ظل مستمراً في العالم العربي الاسلامي في تلك الفترة المضطربة القلقة التي انتهت بحدثين هامين ، وهما سقوط القسطنطينية في المشرق ١٤٥٣ م . وسقوط غرناطة في الأندلس ١٤٩٢ م . وهما حدثان ترددت أصداؤهما في العالم كله ، حتى لقد عُدَّ كلٌّ منهما نهاية لمرحلة تاريخية وبداية لأخرى جديدة . لقد كان الكثير من الانجازات الفكرية ، التي انبثقت في العالم العربي الاسلامي قبل هذين الحدثين ، وكأنها أعدت لتكون بشيراً بمقدم ما بعدها . إذ إن كل دارس للعلوم يعرف أن هذه المنجزات كانت ، أو كادت تكون في بعض الأحيان ، هي النقاط التي انطلق منها الغرب . ولا يستطيع إنسان أن يماري مثلاً في أنه « لو لم يوجد علماء الجبر العرب قبل ديكارت لما كان ممكناً فهم أعمال هذا الأخير »(٦) . وهذا ما ينطبق على كثير من شؤون العلم والفكر .

ولكن السؤال الذي حاول الكثيرون أن يجيبوا عنه هو : ما هي الأسباب التي أدت إلى تدهور هذه المعالم الحضارية في العالم العربي الاسلامي بعدما سطع نورها فيه ؟ ولماذا طمست هذه القبسات المضيئة وأدرجت في عالم النسيان ؟ . لقد وُضعت لذلك أجوبة كثيرة كانت كلها مقبولة ، لأنها عملت معاً متضافرة للوصول بعالمنا إلى هذا الموضع الذي آل إليه منذ القرن الخامس عشر . لقد مرّ

العالم العربي الاسلامي بسلسلة من الكوارث والنكبات جعلته يغرق بسبات لم يستفق بعده إلا على أصوات المدافع تجلجل على سواحله في حملات نابليون ومنافسيه البريطانيين وغيرهم من الطامعين ٠

وكان أول عوامل التخلف وأكثرها وضوحاً هو تمزق الدويلات الاسلامية وعدم استقرارها ٠ فلو عدنا مثلا إلى شرف الدين الطوسي الذي سبق فيرما بخمسة قرون ، لوجدنا أنه نشأ في عصر كانت الامبراطورية الاسلامية فيه ممزقة مشتتة تئن تحت وطأة الطامعين ٠ فقد ولد شرف الدين في طوس في شمال إيران حول العام ١١٢٠ م ٠ وكانت طوس حينذاك تابعة للدولة الغزنوية(٧) ٠ ثم حين بلغ أشده تنقل بين الموصل وحلب ودمشق وهمذان ٠ وكانت الموصل حينذاك خاضعة لحكم بني زنكي ثم لحكم خوارزم شاه(٨) ٠ وكانت حلب ودمشق وعموم سورية موزعة بين الفاطميين والزنكيين والصليبيين الذين كانوا على السواحل. وفي عام ١١٤٤م زال حكم الفاطميين نهائياً من سورية، واستمر حكم الزنكيين في الداخل والصليبيين في الساحل حتى دخول الأيوبيين(٩) ، الذين بدؤوا بتحرير البلاد من الصليبيين. وكانت الحروب والمشاحنات مستمرة بين هذه الفئات فما أن تهدأ هنا حتى تستعر هناك. وفي كل يوم أحلاف جديدة وتبدل في المواقف ٠ وعلى الرغم من كل ذلك ، فقد استطاع شرف الدين الطوسي أن يؤدي رسالته التعليمية ٠ فكان له تلاميذ في دمشق وحلب والموصل ٠ وكان أبرزهم كمال الدين بن يونس المصري (أستاذ نصير الدين الطوسي) ، وهو الذي صنع له شرف الدين الطوسي الاسطرلاب المستقيم الذي اشتهر به ، بناء على طلبه ٠ ولكنه لم يشتهر بانجازه الأهم « تحليل الصغائر » الذي ورد ذكره منذ قليل(١٠) ٠

وتعطينا تنقلات شرف الدين الطوسي مثالاً دعا العالم الباكستاني محمد عبدالسلام (جائزة نوبل للفيزياء) ، أي الى ضرورة فتح الأبواب بين الدول العربية والاسلامية أمام الفكر وأهله ، فلا يفرض أمامه أي نوع من أنواع الحواجز ٠

لقد ظهرت المذاهب الأربعة لأهل السنة بين القرنين الثاني والثالث للهجرة، وتم بعد ذلك إغلاق باب الاجتهاد(١١) ٠ وهو قرار كان قد اتخذ استنكاراً للتأويلات التي بدأت تأخذ عند أصحاب بعض المذاهب الأخرى أشكالاً تسربت

إليها في كثير من الأحيان من معتقدات وفلسفات قديمة كانت منتشرة في المنطقة قبل الاسلام • وقد تطورت في ذلك العصر أيضاً بعض الحركات الصوفية ، التي أخذت عند بعضهم شكل نظام فلسفي متكامل مرتبط بتطورات خاصة لأركان العقيدة ، كما هو الحال عند السهروردي ، الذي أعدم سنة ٥٢٥ هـ ، وابن عربي (ت ٦٣٨ هـ) • لقد قاوم الحكام مثل هذه الحركات حين لم تكن تلائم حرفية معتقداتهم[١٢] • وإذا كان هذا القمع الفكري قد أوقف عمل العقل والاجتهاد ، فانه لم يمنع ظهور حركات متطفلة على الصوفية صار لها أتباعها وطرقها ، ويتزعمها بعض المشعوذين • وأخذ يطغى على العامة فكر غيبي يؤمن بالسحر والتمائم وقراءة الغيب ، على الرغم من أن الدين الاسلامي ينهى عن ذلك • وهكذا تشكلت شيئاً فشيئاً طبقة تمثل ما يسميه بعضهم نوعاً من الاقطاع الديني[١٣] • إذ تشكلت طبقة أشبه ما تكون بالكهنوت ، على الرغم من عدم وجود كهنوت في الاسلام • وصار أصحاب كل طريقة يأتمرون بأمر زعيم طريقتهم كالمرابطين في المغرب ، ومشايخ الطرق في المشرق ، ولا تزال بعض هذه الطرق موجودة في كثير من بلدان إفريقية الاسلامية ،وحتى الآسيوية ، وإن كانت في مصر وسورية تأخذ شكلاً آخر هو تجمع من المريدين حول بعض أئمة المساجد • ولذلك كان ظهور رجل مثل ابن خلدون وتلميذه المقريزي معجزة في ذلك العصر • (ولكن يبدو أن ابن خلدون نفسه لم يستطع التخلص نهائياً من الفكر الخرافي)[١٤] • لذلك لم يكن وجود مثل هؤلاء المفكرين ليوقف مدّ اللا عقلانية ، الذي راح يطغى على القاعدة العريضة من عامة الشعب •

لقد اقتصر عمل الغالبية العظمى من كتاب القرن الثالث عشر على تأليف المعاجم ، وفهارس الأعلام ، وتدوين الأحداث اليومية من سياسية وعسكرية ، ونقل أخبار السلف الصالح ، والافاضة في الحديث عن أحكام العبادات والطقوس[١٥] • فالناس في ذلك العصر ، على ما يتراءى لنا ، أصبح همهم الأوحد الخلاص من جور الحكام الطغاة الذين أصبحت صورتهم لدى عامة الشعب هي صورة السلطة والنفوذ ، لا صورة الادارة ورعاية مصالح الناس ، وصورة التسلط والابتزاز ، لا إقامة العدل وتقديم الخدمات العامة •

فاذا أضفنا إلى هـذا أن المراكز التجارية في شرقي البحر المتوسط بـدأت تفقد أهميتها ، وأن الوضع الاقتصادي أخذ يتردّى بالتالي في العالـم العربـي الاسلامي الذي أنهكته غزوات المغول والصليبيين والتتار ، ثم رزح بعدها تحت سلطة الحكم المملوكي ، ثم العثماني ، وأن ذلك لم يخلف سوى الفوضى والخوف والفقر والجهل ، فهمنا لماذا كان ذلـك كله عاملاً مهماً لأن تخبو شعلة المعرفة في العالمين العربي والاسلامي • أما في الغرب فقـد أخذت مرافئه التجاريـة ، ولا سيما تلك التي على سواحل البحر الأبيض المتوسط ، تزدهر باطراد ، بعد اكتشاف طريق التجارة مع الشرق • وهذا ما دفع الطبقة البورجوازية الفتيـة إلى أن تطمح بالخلاص من سلطة الكنيسة، ومن حكم الاقطاع • وقد انعكس ذلـك كله على الفكر فتحرر وانطلق ، لتكون قاعدة عريضة من المهتمين بالعلم وشؤون الفكر والفلسفة والفن بوجه عام[١٦] •

على أن كل ما قدمناه من مبررات وأحداث ، لا يسلط الضوء إلا على الأسباب التي أدت الى اضمحلال الحركة العلمية في العالم العربي الاسلامي • وقد يتساءل أحدنا : لماذا لم تجد هذه اللمحات المضيئة ، بين من (تابعها أو تتلمذ على صانعيها ، من يفطن الى أهميتها ، لدرجة أنها غابت في عالم النسيان كل هذه القرون ؟

ويجيب عـن ذلك بعض المـؤرخين فيقول : إن الأوروبيـين الذين سـعوا للحصول على المخطوطات العربية واطلعوا على ما فيهـا ، سرقـوا محتوياتها ، وانتحلوها لأنفسهم ، لذلك لم نعد نقرأ في كتبنا أسماء مشاهير علمائنا ، وإنما أسماء علماء اليونان وفرنسه وانجلترة وإيطاليا • الخ •• ولكن هـذا الأمـر لا يفسر حقيقة مؤكدة ، وهي أن هـذه اللمحات كانت حقاً لمحات عظيمة ، إلاّ أنها كانت عابرة لم تتجاوز نطاق أفراد معدودين ، بل ربما لـم يفطن هـؤلاء أنفسهـم ، حتى ولا واضعوهـا ، إلى أهميتهـا • ولذلك ظلت أعمالاً فرديـة محدودة سرعان ما طواها النسيان • إلى أن التقطها من يقـدّر قيمتها ويعرف أهميتها • وهنا يحضرنا قول لباسكال : « ثمة فرق بين كلمة تُلقى جزافاً ، وبين أن نرى فيها سلسلة عجيبة من النتائج التي تجعل منها مبدأ راسخـاً لفيزياء بأكملهـا » •

ويمكن أن نرجع هذا الاهمال إلى عدة أسباب :

آ ــ انعدام ميزة التراكم ، والبناء المتنامي المتكامل •

ب ــ ان السبب الأساسي لانعدام التراكم هذا هو عدموجود منهج راسخ معتمد لدى الجميع ، يمكن الاستناد اليه في تقدير أهمية العمل ، ومدى صدقه ومعقوليته •

ونستطيع القول هنا ان المبادىء الأرسطية ، ربما كان لها أثر في الأحجام عن طرح الفرضية (التي هي بوجه عام رؤية ذاتية تتعدى مجرد الاستقراء والحس) ، لقد خطا العرب خطوة في الطور التجريبي الاستقرائي ، ولكن لم ينتقلوا الى ما بعده ، أي الى الفرضية والقانون الكمي •

ج ــ ضيق رقعة القاعدة الجماهيرية التي تلقت هذا العلم ، وعملت على ابقائه حياً في النفوس •

والآن لنفصل ذلك ، مع الأخذ بعين الاعتبار أن هذه الأسباب مترابطة كلها معاً •

١ ــ من المعروف أن العلم بناء يتكامل ويسمو على أيدي الجيل الواحد والأجيال المتعاقبة فيكمل الآخرون ما بدأه الأولون • وهذا ما نكاد نفتقده في تراثنا العلمي •

فنحن لا نجد مثلاً ، بعد ابن الهيثم (ت ــ ١٠٣٩ م) ، من تلمس جمال تفسيره لحادثة الرؤية والناشئة من انعكاس الضوء على الأجسام ، فطوّره ليطبقه على الانكسار • كما لا نجد من دافع بقوة عن صحة منهجه في البحث ، ليصبح منهجاً عاماً يضمن صحة النتائج للبناءعلى أساسها ، ولكي يسير على هديه ويحسنه كل من أتى بعده • بل ، على العكس ، نجد أن نصير الدين الطوسي الذي أتى بعد ابن الهيثم بما يقرب من قرنين (١٢٠١ ــ ١٢٧٤) يعود إلى نظرية أفلاطون ، والتي تقول بأن هناك شعاعاً يصدر عن العين فتحدث رؤية الأجسام. فكأن تجارب الحسن بن الهيثم كلها لم تقنعه ، حتى لقد ظُنَّ أنها لم تصل إلى علمه[١٧] • كما لا نجد لعلم المثلثات الذي طوره العلماء العرب والمسلمون ، وأضافوا إليه الكثير ، سوى ظلال لهيكل غير واضح المعالم • ولو تتبعنا من عملوا

في المثلثات لوجدنا أن المتأخرين منهم لم يسيروا على هدي أعمال من تقدمهم • فالبتّاني (٨٢٤ ــ ٩٢٩) مثلاً ، يعدّ أول من بحث في المثلثات جدياً ، وأول من عرف الجيب والظل ، مقتبساً بعض الأفكار عن الهنود ، فاستطاع الافادة من ذلك في حل المثلث القائم • لكنه لم يصل من ذلك إلى قاعدة عامة يسير عليها الآخرون ، أو جربوا أن يصلوا إليها ويطبقوها •• وإذا كان قد تخلص من فكرة وتر القوس ، التي كانت متبعة عند اليونانيين• فان البيروني الذي أتى بعده ، بما يقرب من قرن ، نجده يحسب وتر مجموع قوسين وفرقهما اعتماداً على نظرية وردت في رسائل ابن قرة في الدائرة ، والتي ترجمها عن أرخميدس[١٨]• ولم يتبع فكرة المثلث القائم على الرغم من أنه طبقها في طريقته لحساب نصف قطر الأرض • كما أنه لا هو ولا من أتى بعده ، استفاد فائدة صحيحة من أعمال أبي الوفاء البوزجاني (٩٤١ ــ ٩٩٨) المعاصر تقريباً للبتاني ، والذي ينسب إليه أيضاً تعريف « الظل » • بل إن فكرة الوتر ظلت تتردد في كتبهم ، فالبوزجاني وضع كتاباً في استخراج الأوتار[١٩] • وكثيراً ما كان بعضهم يجد طريقة لحل مسألة ما ، فيعثر في أثنائها على دستور هام دون أن يفطن إلى عمومية عمله وأهميته • وأحياناً لا يذكر كيف توصل إلى الحل • وفي هذه الحالة تبقى نتائجه مجرد ملاحظات عابرة ، فلا تحظى بمن يتمسك بها ويطورها ، ويجعلها نقطة انطلاق لأعمال أوسع • وإذا « قدّر » لابن النفيس ألا يشرح بالتفصيل الطريقة التي توصل بها لاكتشاف الدورة الدموية الصغرى لكي يبررها أو يجد طريقة للاستفادة منها ، فمن الطبيعي إذن أن ينسى عمله[٢٠] ، ولا سيما أنه لم يجد من يجادله فيها • ويجب ألا نتذرّع ببعد المسافات ، فتنقلات الشريف الادريسي وشرف الدين الطوسي ، وابن البيطار وغيرهم ، تسقط هذا العذر ، وتبيّن أنه لم تكن هناك موانع تحول دون اتصال العلماء بعضهم ببعض •

ولا أظن أن في هذا مغالاة ، لأن هذه الاكتشافات التي لم يعد ثمة مجال للشك فيها ، لو أدرك الناس حقاً أهميتها ،وتداولوها بعد اكتشافها لاستمرت في بلادها معروفة • ولنأخذ مثالاً على ذلك الأعداد العشرية التي اكتمل بناؤها عند الكاشي ، فلو أنها كانت شائعة بين المشتغلين بالحساب لما طواها النسيان ، ولما أمكن للغرب أن يدعيها لنفسه[٢١] • والطريف في الأمر أن الكاشي المتوفى عام

١٤٢٩ م (أو ربما بعد ذلك بسنوات) يدعي أنه أول من ابتكر الكسور العشرية ، مع العلم أن الاقليدسي كان قد وضع مبادىء هذه الكسور في كتابه الفصول الذي ألفه في دمشق بين عامي ٩٥٢ ـ ٩٥٣(٢٢) • وهكذا يبدو أن خمسة قرون مرت دون أن يفطن أحد إلى هذا الكشف •

ان استعمال الكسور العشرية على نطاق واسع ، انتشر منذ أن بدأ التعليم العصري في هذه البلاد ، بعد احتكاكها بالغرب • ثم تطرق الشك الى بعض الدارسين في أن يكون الكاشي قد توصل الى هذه الكسور بعد قراءة نص ورد فيه عن الكاشي أنه وجد نسبة محيط الدائرة الى قطرها ممثلة بعدد عشري،لأن أرقامه تتفق مع هذه النسبة • وقد تبين فعلاً أن الكاشي وجد هذه النسبة بـ ١٧ رقماً عشرياً مضبوطاً(٢٣) • وهذا ما ثبت عند تحقيق كتابه « مفتاح الحساب » • ولكن الكاشي كغيره من العلماء العرب والمسلمين لم يكن يقدم في كثير من الأحيان ، البرهان على قواعده التي يستنبطها ، وهذا ما ذكره الأستاذ نادر النابلسي الذي حقق كتاب« مفتاح الحساب » • ونستشهد على قولنا أيضاً بأن شرف الدين الطوسي لم يشتهر لاكتشافه طريقة لايجاد حلول تقريبية عددية للمعادلة من الدرجة الثالثة ، ولا لاكتشافه تحليل الصغائر على الرغم من أهمية هذا الكشف • ولا سيما أن عمر الخيام (ت ٥١٧هـ/١٢٢٣ م) كان قد طالب في كتابه عن الجبر بحل عددي للمعادلة من الدرجة الثالثة(٢٤) •

ونذكر بهذه المناسبة أن المدارس الشرعية في سورية ، كانت منذ زمن ليس بالبعيد تدرّس حل مسائل الدرجة الأولى بطريقة الخطأين دون تبريرها • أو كما وردت في كتاب بهاء الدين العاملي ،الذي كان منتشراً في العالم الاسلامي ، وبخاصة في إيران ، في أواسط القرن الماضي(٢٥) • علماً أن المعارف الرياضية عند العلماء المسلمين كانت كافية لأن تعفيهم من هذه الطريقة،والعاملي نفسه يذكر هذه المعارف • ولكن يبدو أن الدوغماتية « وهي مبدأ التسليم بدون مناقشة » أو قاعدة « كل ما نقل عن الآخرين هو الأفضل » هي قاعدة قديمة اتبعت ولا تزال في العالم العربي والاسلامي ، حتى لقد غلب على العلم صفة المعرفة المكتبية والاطلاعية أكثر من صفة الابداع **والاكتشاف •**

فنحن إذن أمام ظاهرة غريبة لافتة للنظر فعلاً ، وهي أن كثيراً من علماء المسلمين كانوا أكثر اهتماماً بأعمال من سبقهم من علمـاء ملتهم ، بالقياس إلى اهتمامهم بأقوال اليونانيين والهنود وأعمالهـم ، فلا نجـد إلا نادراً من اهتـم بأعمال من سبقه من الناطقين بالعربيـة وناقشهـا وطورهـا وبيـن محاسنهـا ومساوئها ، واتخذها مرجعاً للسعي نحو بحوث جديدة (اللهم إلا في علوم الشريعة واللغة) • وحتى النقاش في هذا المجال توقف بعدئذ، عندما اقفل باب الاجتهاد • أما في العلوم البحتة ، فهذا نادر جداً ، قد ينطبق على الجبر وحده[٢٦] • أما في المثلثات فالدراسات كانت كلها تبدأ من جديد وتسير بغير نظام • لذلك نجد نبذاً هنا ونبذاً هناك ، وأحياناً يخالجنا الشك في أن أحدهم قد اكتشف هذا الدستور ــ أو لعلـه اكتشفه فعـلاً ــ ولم يجرؤ على تدوينه • حتى ليقال أحياناً «ومن المحتمل أنه عرف قانون تناسب الجيوب ، ومعادلات المثلثات الكرويـة الاساسية » كما ورد في الحديث عن البتاني في معجم الرياضيات المعاصرة (ص ١٠٠) لمؤلفيه (دعبول وحمصي) • فكأن الامر لم يكن يعنيهم أو لم يكن هدفـاً يسعون إليه •

فاذا جالت في خاطر أحدهم خاطرة طريفة أو فكرة جديدة ، دونهـا وربما على استحيـاء ، بـل من يدري ، لربما نسبها إلى أحد اليونانيين لكي يصدقـه الآخرون) • ولكن من دون أن يتابعها حتى نهايتها ، أو على الاقل حتى نهاية الشوط الذي ربما كان باستطاعته أن يقطعه • فلا الذكاء ولا الخبرة ولا عمق النظرة كانت تنقصهم • فلا أحد يشك مثلاً في ذكاء البيروني أو ثابت بن قرة • ولا مجال للظن في عمق النظرة عند ابن الهيثم أو عند السموال المغربي •

٢ ــ غيـاب المنهج :

وهكذا نجد أنفسنا أمام سؤال محيِّر ، نادراً ما توقف عنده المؤرخون العرب ، أو ربما تغافلوا عنه عن قصد ، وهو : لماذا سار العلم عندنـا بهـذه الخطوات المتعثرة المتقطعة ، والتي بدا معها كأنه مجرد لمحات خاطفة فردية حتى لتكاد تكون بلا رابط يربط بينها ؟ إن ذلك يعود في الحقيقة إلى عدم وجود خطة عمل ثابتة ، أو منهج واضح ، يكون موضع ثقة من الجميع ، ومحكاً تمتحن به سائر الأعمال

قبل أن تكون موضع ثقة الجميع (كماحدث في عصر النهضة الأوروبية) • وعلى الرغم من أن بوادر منهج سليم كهذا قدوجدت ، إلا أن أياً منها لم يُعتمد ،على الرغم من وضوحها وضمان طريقهــا • حقاً إن بعضهم تابع أعمال من سبقــه ، ولكن ذلك لم يستمر ، ولم يأخذ شكلصفة عامة تساعـد على تراكم المعرفة وارتفاع بنيانها •

وكانت في معظم الأحيان تمر فترات كافية لنقل المعرفــة ، بحيث تبطـل معها حجة من يتذرعون بافتقارهم إلى ا طباعة • وقد يرجع بعضهم هذا الأمر إلى الأسباب نفسها التي تقدم ذكرها ، أي إلى تقلــب الأوضــاع السياسيــة والعوامل الاقتصادية ، وسيطرة النظــم العسكرية وقسر الحريــات ، وسيطــرة العقــل السلفي وشيوعــه دون الفكــر العلمــي ، وقمــع الحريــة الفكريــة ، وإغلاق باب الاجتهاد ، إلى غير ذلك منالأمور التي تميزت بها هذه الحقبة •

والحقيقة أن هذه العوامل كلها كان لها معاً أثر في تأخـير عجلة التقدم • ولكنها لا تكفي لتبرير غياب بناء متكامل ، على الرغم من وجود نماذج معروفــة أمامهم ، ولا سيما أن الأبواب كلها كانتمفتوحة أمام انتقال المعرفة كما رأينا •

فنحن لا نجد نظرية متكاملة على غرار البنــاء الذي أقامــه إقليدس في الهندسة ، فحفظها وأعطاها هذا الرونق الذي لا يزال يتألق على مر العصور ، أو ذلك الذي أقامه أرخميدس لعلم توازن الأثقال وتعيين مراكز الثقل • وكل ما نجده ، عند علماء المسلمين ، خواطرعابرة مجزوءة تنم عن عبقرية صاحبها، ثم سرعان ما نجد هذا الأخير محجماً عنمتابعتها ، حتى لكأنه يخشى ذلك • أو كأنه غير طامع بأكثر مما وصل إليــه ،أو ليس لديــه الثقة بـنـه يستطيع أن يتجاوز الأولين ، أو ربما لم يفكر بذلك مطلقاً •

وهكذا حقّ لجورج برنال أن يقول: « لم يكن لــدى العلماء المسلمــين أي طموح لأن يطوروا العلم اليوناني تطويراً ثورياً »[٢٧] • وهــذا قول قد نجد فيه شيئاً من المبالغة ، ولكن يبدو أن عوامل التثبيط ليست حديثة العهد ، وإنما هي قديمة متأصلة في النفوس منذ تلك العهود ، ولا سيما عند العرب تجــاه الآخريــن •

ثم إننا نجد هنا ، في مجال العلوم الطبيعية ، أثراً للوضعية الأرسطية الضيقة التي تقف عندما ينقله الحس المباشر. فقد سار العرب في درب التجربة والاختبار ، ولكنهم لم ينتقلوا إلى الخطوة الأهم التي تدخل فيها البصيرة والرؤية الذاتية الشخصية ، أي النظرية . وهكذا وقفوا عند نقطة مهمة كان يمكن أن تؤدي بهم إلى مفهوم القانون الكمي . ويعتقد كثيرون أن الفيزياء التي هي أكثر العلوم الطبيعية اكتمالاً من حيث المنهج ، لم يكتمل منهجها ولم يتضح إلا على يد غاليليه (ت ـ ١٦٤٢) . وهذا ما يدفعنا إلى الدخول في بعض التفصيلات .

لقد توصل غاليليه إلى قانون سقوط الأجسام ، معتمداً في ذلك على مفاهيم اتخذت صفة كمية (كمفهوم السرعة الآنية والتسارع) . ثم وضع فرضية (سرعة سقوط الجسم تتزايد باطراد مع الزمن) .

ومن هذه المفاهيم والفرضية استطاع بأسلوب رياضي (سبقه إليه ثابت بن قرة) (ت ـ ٩٠١) التوصل إلى هذا القانون[٢٨] . وكذلك كان كبلر (ت ـ ١٦٣٠) سباقاً إلى رؤية ذاتية ، لم تقتصر على ما نقلته الحواس من قياسات . فقد رأى أول الأمر أن مسارات الكواكب هي دوائر ، وحين لم تعطه القياسات حجة تدعم زعمه هذا ، قلب الأمر وقال إن مسارات الكواكب إهليليجية (باعتبار أن هذا الشكل قريب الشبه بالدائرة) .

والحقيقة أن القياسات لم تكن تدل دلالة قاطعة لا على هذا ولا على ذاك . لذلك كان لا بد من تجاوز الحس وتدخّل البصيرة (أو الرؤية الذاتية) . بل إن كبلر كان يعتقد أن حركة الكواكب هي موسيقى تبرهن على الاتقان الالهي[٢٩] . وهكذا نرى أن العلم تطور حين تجاوز النظرة الوضعية الضيقة ، عند عجزه عن تحقيقها ، إلى وضع الفرضيات .

كان اليونانيون قد توصلوا إلى قوانين كمية في الفيزياء ، وكان من أهمها ذاك الذي اكتشفه أرخميدس ، من أن الجسم الغاطس في الماء يلاقي دفعاً من الأسفل إلى الأعلى بقدر وزن حجمه من الماء . ولقد توصل إلى ذلك بالاستدلال المنطقي الأرسطي (أو الشبيه بالأرسطي) وليس بالتجربة والقياس . ولكي

تتضح الفكرة ، سأكتفي بذكر هذا الاستدلال ، علماً بأن اليونانيين قد اتبعوا هذا النهج نفسه في عـدد من الحالات ،كانعكاس الضوء وتوازن الأثقال :

قال أرخميدس : لو حل محل الجسم الغاطس في الماء ـ بحسب شكله وحجمه ـ مـاء فقط لظل هذا الماء متوازناً .

ولما كان الجسم يتوازن اذا خضع لقوتين متعاكستين مباشرة فهذا الماء يلاقي اذن دفعاً من الأسفل الى الأعلى يعادل وزنه .

ولما كان هذا الدفع موجوداً في كل الأحوال ، فلو أعيد الجسم الى مكانـه في المـاء لعانى اذن هذا الدفع نفسه .

وهكـذا نرى أن منهج أرخميدس يختلف عن منهج غاليليه في أنه لم يحتج إلى مفاهيم غير مألوفة من قبل ، أو إلى فرض تعسفي يخرج عن إطار التجربة الذاتية البسيطة . ولكنـه منهج يصلح في حالات ضيقة جداً . في حين أن منهج غاليليه ثبتت أهميته أكثر حين طبقه كل من أتى بعد غاليليه مثل هويغنز ونيوتن وهوك وبويل وباسكال وغيرهم كثيرون.

فلم يكن باستطاعة العلماء المسلمين تطبيق منهج أرخميدس بنجاح ، نظراً لضيق مجاله ، كما لم يخطوا الخطوة الجريئة نحو الفرضية بشكلها الضيـق أو بشكلهـا العـام أي النظريـة Theorie . فخطوا الخطوات الأولى نحو التجربة التي لم يسبقهم إليها اليونانيون ، وأحجموا عن الخطوة التاليـة التي يكتمل بهـا المنهج العلمي كما أسلفنا .

ولكن النظرية أو الفرضية هي طراز مـن التفكير يمت بصلـة قـربى إلى الفلسفة . وهـذا النمط من التفكير ،وإن عُرف في المشـرق ، إلا أنه عُرف بأسلوب خاص لا يطابق الأسلوب الذي عُرف به عنـد اليونانيين . فقد كـان اليونانيون أجرأ على طرح الرؤيـة الشخصية ، فأعمال الحسن بن الهيثم تكفي لأن تجعل منه عالماً في مصاف هويغنز أونيوتن في مجال الضوء .

ولكن كلاً من هذين الأخيرين أقام نظرية متكاملة في الضوء ، بينما أحجم الحسن بن الهيثم عن ذلـك قبل نهاية الشـوط بقليل . كما أن أعمال شرف الدين الطوسي التي أتينا على ذكرها ،تكفـي لأن تجعل منه عالمـاً في مصـاف

فيرما • ولكن فيرما قدم عملاً نظرياً متكاملاً في الرياضيات وطبقه على الضوء ، وكانت نتيجته مبدأ فيرما الشهير عن المسار الضوئي • فلا الحسن بن الهيثم تجرأ على اتخاذ « تشبيهه للضوء بالكرات الصلبة » نظرية يدافع عنها ليطورها من أتى بعده فيحسن تطبيقها على انكسار الضوء[٣٠] • ولا شرف الدين الطوسي أدرك أهمية عمله وشموله في دراسة تحولات دالة (تابع) في جوار نقطة ليجعل منها نظرية متكاملة • وهكذا بدت هذه الاعمال شبه عاجزة ، أو مبتورة ، إلى أن قُيِّض لها من يُدرك فوائدها ويظهر ثمراتها •

والحقيقة أن المعرفة العلمية عملية تتكامل باستمرار أو بناء ينمو ويتسع ، وما لم تكن كذلك تتبعثر أجزاؤها وتضمحل ، ويكون مصيرها كمصير المعارف والخبرات التي كانت متوارثة (وتحفظ في الصدور على الأرجح) عند قدماء المصريين • اذ ظلت معارف مجزأة لا رابط بينها ، أي أشبه ما تكون بكومة من الحجارة ، ولكن « كومة الحجارة لا تشكل بناء »[٣١] كما يقول هنري بوانكاريه • واذا كان هذا القول يصدق بعض الصدق على تراثنا العلمي ، فانه يصدق جدا على ترات جميع الأمم القديمة أيضا •

٣ ـ وهناك أخيراً الأرض الصالحة لنمو العلم وانتشاره :

فما لم توجد قاعدة عريضة يستند إليها هذا البناء ، وتتألف من المهتمين بالعلم ، فانه سرعان ما يذبل ويتلاشى ويضيع في عالم النسيان • وهذا ما نفتقده في تاريخنا العلمي ، وخاصة في نشأته الاولى • فهو لم يسجل لنا (بحسب ما وصل إلى علمنا) مساجلات ومناظرات إلا في علوم اللغة والدين ، والفلسفة ، لذلك لم يتخذ طابعاً جماعيا ، كما أن صلته بالحياة وظروف العمل كانت أضعف من أن توفر له استمراراً وقاعدة جماهيرية عريضة • في حين أن المجتمع العلمي في العالم الغربي الحديث انغمس بعد تخلصه من سيطرة الكنيسة ، في مساجلات ومناقشات علنية ، وأصبحت التحديات في حل المسائل أمام الملأ شيئاً مألوفاً •

وهذا ما حدث بين كاردان وتارتاغليا حول ايجاد حل عام للمعادلة من الدرجة الثالثة والرابعة[٣٢] • أو ما دار من مناقشات في الرسائل المتبادلة بين ديكارت وفيرما وميرسين حول إيجاد مماس لمنحن . وفكرة النهايات الحدّية ،

أو ما تم من المراسلات بين فيرما وباسكال حول موضوع الاحتمالات • ثم أصبح العلم حديث الصالات العامة والمنتديات، وغدا هواية للكثيرين[٣٣] •

ومعظم النظريات العلمية التي يدرسها الآن طلاب المدارس الثانوية ، أو الكثير منها ، هي من مكتشفات الهواة • ففيرما كان مستشاراً لمجلس مدينة تولوز ، وديكارت كان رجل قانون وعسكرياً ، ولافوازييه كان رجل أعمال وإدارياً فذاً . ولازار كان رجل سياسة ، وابنه سادي كارنو كان عسكرياً • وما أن أطل القرن الثامن عشر حتى أصبحت التجارب الفيزيائية تجرى في الصالونات. فالجدل وتبادل الأفكار ، إضافة إلى سرعة انتشار الكتب بعد اختراع الطباعة ، والرغبة في البحث ، والطموح إلى عمل شيء ذي بال ، انعكس ذلك كله على الحالة الاقتصادية ، فخلق صناعات جديدة ، وفرص عمل ، وفوائد مادية يجنيها أصحاب الأموال ، كما هو الحال في صناعة المناظير ، ثم النظارات ، وتطوير الساعات[٣٤] ، ثم تطوير النظريات الحرارية ، الذي رافق اختراع الآلة البخارية • إلخ • كل ذلك ساهم في تسريع عجلة العلم ، الذي نراه اليوم بناء شامخاً يبهرنا منظره ، حتى ليبعث فينا اليأس أحياناً من امتلاكه •

قد يظن بعضهم أننا نبحث هنا عن مبرر للغربيين لأن ينكروا فضل الحضارة العربية الاسلامية عليهم ، أو نبرر سرقاتهم المؤكدة •

ولكن ليس هذا غرضنا أبداً ، إننا نقرر واقعاً يجب أن نستقي منه درساً نبقيه حياً في ذاكرتنا ، وإلا فما فائدة التاريخ إن لم يكن للاعتبار ؟•

هل هناك كتاب مدرسي يتحدث عن انعكاس الضوء ونظرية ابن الهيثم فيه ؟

وهل هناك كتاب مدرسي يقول إن جيب مجموع قوسين هو دستور أبي الوفاء البوزجاني (ت ــ ٩٩٨ م) أو أن دساتير التحويل هي دساتير يونس الصدفي المصري (ت ــ ١٠٠٨ م) ؟

وهل حاولت الحكومات . أو طالبت الهيئات الجامعية بارسال بعثات لتعلم قراءة الخطوط المسمارية القديمة وإتقان التنقيب عنها بدلاً من أن يشتكوا من أن الخبراء الغربيين التوراتيين يسيئون قراءة الرقم ، أو يشوهون تاريخنا ؟

وهل صورت المخطوطات العربية المحفوظة في مكتبات العالم ، وكلف طلبة الجامعات والدراسات العليا تحقيقها مقابل أجور معقولة ؟

وهل فكرت الحكومات يوماً بوضع خطة لاقامة التوازن بين مختلف الاختصاصات ؟ بدلاً من أن يتجمع الدارسون الموهوبون حول الاختصاصات التي تدرّ دخلاً أكبر في المستقبل ، وتظل الاختصاصات الأخرى فقيرة بالعاملين فيها ، ومقصورة على ذوي الامكانات الضعيفة ؟

فلتكن شعاراتنا إذن :

١ ـ لنتابع المسيرة التي بدأها السلف بتعميق نهج الخبرة والاختبار .

٢ ـ لنشجع أبناءنا على التساؤل وطرح رؤيتهم الشخصية .

٣ ـ لنعمل على اشاعة روح الثقافة العلمية الجادة على نطاق جماهيري عام .

٤ ـ لنفتح الأبواب مشرعة أمام تبادل الفكر والمفكرين .

* * *

الملاحظات والحواشي :

١ ـ مصطفى نظيف : « الحسن بن الهيثم ، بحوثه وكشوفه البصرية » جامعة القاهرة ، كلية الهندسة ١٩٤٢ ، الجزء الأول ، ص ٢٤٢ وما بعد ، ص ٣٩١ وما بعد ، بداية الجزء الثاني . ويجمع هذا الكتاب كل الأفكار التي اوردها ابن الهيثم في المنهج وفي البصريات . وبشأن علاقة بارو Barrow أستاذ نيوتن ومرشده بابن الهيثم ، يمكن التاكد من ذلك في كتاب Exercices de Geometrie لمجموعة F. G-M الطبعة السابعة ، ص ٧١٩ ، ١٩٣٢ . وبشان علاقة بارو بنيوتن يمكن مراجعة كتاب « قصة الفيزياء » لمؤلفيه متز وويفر ، سلسلة الثقافة المميزة ، ص ٥٩ .

٢ ـ « الباهر في الجبر » لمؤلفه السموأل المغربي . تحقيق صلاح الاحمد ، رشدي راشد ، جامعة حلب ١٩٧٢ . وقد افاد بعض الرياضيين المسلمين من هذا المثلث ، نذكر منهم كمال الدين الفارسي الذي أعطاه تفسيراً لا غموض فيه ، انظر رشدي راشد « مجلة تاريخ العلوم العربية » العددان ١ و ٢ ، ١٩٨٢ ، ص ٤ .

٣ ـ جلال شوقي : « دراسات البيروني في الطبيعيات » ٢٦٩ . البيروني : « الآثار الباقية » ٢٦٢ـ٢٦٣ .

٤ ـ ح. د. برنال « العلم في التاريخ » ، الجزء الأول ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ص ٣٠٦ .

٥ ـ رشدي راشد « l'Oeuvre Algebrique de Sharaf-al-Din al-Tousi » les Belles Lettres ١٩٨٦ ، ج ١ ، ص ١٨ وما بعدها .

٦ ـ رشدي راشد ، حوار نشرته مجلة الوحدة ، العدد ٦٨ أيار/مايو ١٩٩٠ ، ص ١٣٩ .

٧ ـ د. سهيل زكار « تاريخ العرب والاسلام ، منذ ما قبل المبعث وحتى سقوط بغداد » دار الفكر ، ط ٤ ، ١٩٨٢ ، ص ٣٤٣ .

٨ ـ المصدر السابق ، ص ٣٤٤ .

٩ ـ المصدر السابق ، ص ٣٣٠ ، والحقيقة أن سورية كانت عام ١١٢٧ تحت حكم السلاجقة الذين تميز حكمهم بصراع مرير بين قادتهم ، مما أنهك البلاد وتركها فريسة سهلة لغزو الصليبيين • ومنذ عام ١١١٧ بدأ الزنكيون باحتلال أجزاء من البلاد •

١٠ـ المرجع ٥ ، ص ٢٥ ، انظر الحاشية ، ولم يشتهر الطوسي باكتشافه طريقة لايجاد حلول تقريبية عددية للمعادلة من الدرجة الثالثة كما اراد لها الخيام، ولا باكتشافه لتحليل الصغائر ، على الرغم من ان هذا الكشف أهم بكثير من الاسطرلاب المستقيم •

١١ـ المرجع ٦ ، ص ٣٣٠ • ويقول الدكتور زكار : يمكن اعتبار سنة ١٠٥٩ سنة حاسمة في تاريخ الاسلام ، فقد كان التركمان السلاجقة سنة متعصبين ، وكانوا يعتمدون العنف والقمع والتهديد في سبيل اعادة الناس الى السنة ، وحلّ التعصب محل التسامح وأغلق باب الاجتهاد •

١٢ـ المرجع ١ ، ص ١٠ ، ويورد فيه مصطفى نظيف في الحاشية ما رواه القفطي عن عبدالسلام بن جنكي دوست ، وكان مقرباً عند الخليفة العباسي الناصر لدين الله المتوفى سنة ١٢٢٥ • اذ وشى به بعض أرباب الشر ، فامر الخليفة باحراق كتبه ، فاخرجت الى احد ميادين بغداد واحرقت واحداً بعد الآخر ، ومن بينها كتاب لابن الهيثم عن علم الهيئة متهماً اياه بالتجديف •

١٣ـ وردت هذه التسمية عند الدكتور سهيل زكار في كتابه « الحروب الصليبية » ج ١ ، ص ٨٧ـ٨٨ ، ويقول الدكتور: ان المنتصر في الحروب الصليبية عانى بعدها من التمزق والتقاعس ورسوخ أنظمة الكهنوت الاقطاعي والاستبداد العسكري • بينما اهتزت مراكز الطبقة الارسطوقراطية الاقطاعية في الغرب ومعها طبقة الكهنوت والعسكريين •

١٤ـ يجب الا نستنكر ذلك من ابن خلدون• فالفلكي الكبير كبلر الذي كشف قوانين حركة الكواكب بعد ما يقرب من ثلاثة قرون ، لم يستطع التخلص من الفكر الغيبي على الرغم من انه هو نفسه كان يستنكر ذلك • وقد عمل في التنجيم ايضاً ، بل ربما كان مورد رزق له انظر P. Rousseau « l'Histoire de la Science » ص ١٩١ وكذلك كتاب « قصة الفيزياء » من سلسلة « الثقافة المتميزة » • ومجلة La Recherche عدد تموز/آب ١٩٩٥ •

١٥ـ كابن ابي أصيبعة ، وابن خلكان ، والقفطي ، وابن الأثير، وابن الجوزي صاحب « مرآة الزمان »، وابن تيمية•••

١٦ـ انظر المرجع ٣ ، ص ٣٤٠ وما بعد •

١٧ـ انظر المرجع ١ ، ص ٩ـ١٠ • ويرجح مصطفى نظيف ان نصيرالدين الطوسي لم يطلع على اعمال ابن الهيثم • علماً ان بينهما مدة قرنين تقريباً وهذا كاف لانتشار كتاب ابن الهيثم ، ولا سيما ان ابن أبي أصيبعة (١٢٠٣ـ؟) المعاصر لنصيرالدين (١٢٠١ـ٠٠) ذكره وذكر علمه بالبصريات • فاما ان نصيرالدين لم يبحث عن مصدر عربي لبحثه في الضوء ـ وهذا تقصير يلام عليه ـ واما أنه اطلع عليه ولم يقتنع بما جاء فيه ، وهذا عيب فقدان المنهج المعتمد •

١٨ـ انظر د. محمد جمال الدين الفندي ، د. امام ابراهيم احمد : «البيروني» سلسلة أعلام العرب ، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر أيار/مايو ١٩٦٨ ، ص ٥٦ وما بعد • ص ١٥٠ • والنظرية التي اعتمدها البيروني وردت في رسائل أرخميدس في الدائرة التي ترجمها ثابت بن قرة، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد ، الدكن بالهند ١٩٤٧ ، ص ٣٦ •

وقد وضع البيروني جداول النصف وتر القوس (اي الجيب) بمعنى أنه ظلّ مرتبطاً بالدائرة والأوتار ، علماً انه استفاد ، هو ومن اتى بعده (كالكاشي) من الجداول المثلثية في حل المثلث القائم ••

١٩ـ احمد ، دعبول ، حمصي « معجم الرياضيات » ص ٩١ ، وورد ذلك ايضاً عند عبدالله الدفاع •

٢٠ـ هناك أمثلة كثيرة من التاريخ المعاصر • فجان برّان Jean Perrin كان أول من قال بان الذرة تتألف من نواة تدور حولها إلكترونات • ولكن هذا النموذج ينسب الى رذر فورد ، لأنه ورد عن برّان على شكل خاطرة لم يستطع اقامة الدليل الكافي عليها ، كما ان بوانكاريه توصل الى النظرية النسبية الخاصة ، ولكنها تنسب الى اينشتين الذي احسن عرضها وفصلها فيزيائيا • وهناك اليوم من يدعو هذه النظرية « نظرية اينشتين ـ بونكاريه » •

٢١- يقول د. عبدالله العمر في مؤلفه « ظاهرة العلم الحديث » ص ١٨٥ من سلسلة عالم المعرفة ، العدد ٦٩ ، عام ١٩٨٣: « ان الأعداد العشرية ظهرت اول الأمر عند ستيفن S. Steven في بداية القرن السابع عشر ، وانه نصح التجار ومساحي الأراضي بالاستفادة منها [وهذا ما فضله ربما عن E. Zilsel (١٨٨١-١٩٤٤)] فكان هذا سبباً في انتشار الأعداد العشرية » . أما الكاشي الذي ذكر كل ما يتعلق بالأعداد العشرية ، وقبل ستيفن بقرنين ، فلا نجد له ذكراً في هذا الكتاب (اذ يبدو انه لم يستطع او يحاول اقناع التجار ومساحي الأراضي باستخدامها . والحقيقة ان الكاشي وضع نظامين للكسور ، احدهما ستيني والآخر عشري ، وبيّن كيفية التحول من أحدهما الى الآخر وطبق ذلك على بعض المسائل ، ولكنه كما قلنا لم يدع الى تطبيق فكرته (فكانت كأنها تسلية عابرة) . او ربما لم تجد أرضاً خصبة تنمو فيها . لذلك نجد مثلاً ان بهاءالدين العاملي (١٥٤٧-١٦٢٢) الذي انتقل من بعلبك الى ايران ومات فيها (في أصفهان) . لم يورد ذكراً للكاشي (انظر المرجع ٢٢) . ولكن الأمر المستغرب هو الا يذكره د. عبدالله العمر ، مع أن كتاب « مفتاح الحساب » حقق مرتين : مرة في مصر ، ومرة في سورية . ونشر الأخير منها عام ١٩٧٧ ، وقد حققه الأستاذ نادر النابلسي ، أفليس هذا شاهداً على ما نقول ؟.

٢٢- غياثالدين الكاشي : « مفتاح الحساب » تحقيق الأستاذ نادر نابلسي ، انظر الصفحة ١٥ من الأخير في تعليق احمد سويدان .

٢٣- ورد هذا الشك في كتاب الأستاذ طوقان المطبوع في الثلاثينيات من هذا القرن ، ثم تاكد الامر بعد تحقيق كتاب مفتاح الحساب . انظر المرجع السابق ، ص ٢٩ من بداية الكتاب .

٢٤- عمر الخيام « رسائل الخيام في الجبر » تحقيق الدكتور رشدي راشد ، ص ٦ .

٢٥- « رياضيات بهاءالدين العاملي » تحقيق جلال شوقي ، جامعة حلب ١٩٧٦ ، الصفحتان ١٥ ، ٧٥ .

٢٦- لربما كان السبب في مواصلة أعمال الجبر هو انعدام أعمال اليونانيين فيه ، هذا على الرغم مما يدعيه بعض الغربيين ، فاعمال ديوفانطس ليست من الجبر ، وانما تدخل في نطاق نظرية الأعداد (او الحساب) ، واما المسائل التي يدعون انها جبرية (ايجاد طولين علم مجموعهما وجداؤهما فكان المقصود بها مسائل هندسية لا جبرية ، ولكن ما يلفت النظر في كتب العلماء المسلمين هو الطريقة « السحرية » التي تعرض فيها الأمور . فاذا اعطوا مسالة ، قالوا لك كيف تصنع لكي تصل الى الجواب. ويحار المتلقي كيف وصل الى الجواب ، فيبدو له الامر اشبه بالسحر . فيصبح العلم اشبه بمجموعة من القواعد السحرية التي لا تبرير لها حتى لقد جاز لـ Egmont Colerus أن يطلق على هذا النوع من العلم صفة « افتح يا سمسم » في كتابه « من فيثاغورث الى هلبرت » منشورات Flammation .

٢٧- المرجع ٣ ، الجزء الأول ، ص ٣٠١ .

٢٨- انظر مجلة La Recherche العدد ١٤٣ ، نيسان/أبريل ١٩٨٣ ، ص ٤٤٢ .

٢٩- انظر مجلة La Recherche العدد ٢٧٨ ، آب/أوغسطس ١٩٩٥ ، ص ٧٥٠ .

٣٠- المرجع ١ ، ص ١٤٤ حيث نجد تفصيلات عن شرح الفارسي وتقصيره عن فهم ابن الهيثم .

٣١- هـ. بوانكاريه Flammation « La Science et l'Hypothèse ١٩٤٥ ، ص ١٦٨ .

٣٢- l'Histoire de la Science » P. Roussean »ص ١٥٤ .

٣٣- المرجع السابق ، ص ٢٣٨ .

٣٤- المرجع ٣ ، ص ٣٤٠ وما بعد .